

El concepto de ideología. Vol. 2

El marxismo posterior a Marx: Gramsci y Althusser

Jorge Larraín





Jorge Larraín

El concepto de ideología
Volumen II

El marxismo posterior a Marx:
Gramsci y Althusser



LOM EDICIONES

LOM PALABRA DE LA LENGUA YÁMANA QUE SIGNIFICA **SOL**

Primera edición, 2008

ISBN: 978-956-282-996-0



Diseño, Composición y Diagramación

LOM Ediciones. Concha y Toro 23, Santiago

Fono: (56-2) 688 52 73 • **Fax:** (56-2) 696 63 88

www.lom.cl

lom@lom.cl

Nota del autor

La presentación de este segundo volumen de El Concepto de Ideología intenta completar la indagación sobre este concepto dentro de la tradición marxista posterior a Marx. Los dos volúmenes que seguirán se harán cargo de otras corrientes, tales como el irracionalismo de Nietzsche y la Escuela de Frankfurt, el estructuralismo lingüístico de Barthes y Levi-Strauss, el postestructuralismo de Foucault y Laclau y el postmodernismo de Lyotard y Baudrillard.

En el presente volumen, los autores principales cuya producción intelectual abarca la mayor parte del siglo XX son Lenin, Lukács, Gramsci y Althusser. Sin embargo, esto no significa que el interés por el concepto de ideología haya sido parejo durante este período. A pesar de la importancia seminal de Lenin, Lukács y Gramsci, como los intelectuales predominantes en el campo de la ideología, en general los estudios marxistas durante los primeros 30 años del siglo XX no dieron gran prioridad a la exploración de este concepto y se concentraron más bien en los aspectos políticos y económicos de la revolución que ellos consideraban inminente. A lo más, en el caso de Lukács y Gramsci, el tratamiento un poco más intenso y creativo del concepto de ideología buscaba más bien explicar las razones del fracaso o las dificultades de la ola revolucionaria en Europa después de la revolución rusa de 1917.

Entre 1930 y 1965 se fue haciendo claro que las chances de una revolución socialista en Europa eran muy pequeñas y se produce simultáneamente una ausencia de autores marxistas de primer nivel internacional y un olvido del concepto de ideología. Estos son los años en que dentro del marxismo predominó el pensamiento ortodoxo oficial presidido por Stalin. En este contexto el concepto de ideología jugaba un rol relativamente pequeño y, a lo más, en la Unión Soviética se utilizaba para

controlar la pureza y la corrección de las ideas que se consideraban indispensables para la construcción del socialismo.

El gran retorno del concepto de ideología dentro del marxismo se produce en Europa Occidental entre 1965 y 1990. Pero el contexto es muy distinto porque los autores marxistas ya no viven con la inminencia de la revolución en su visión del mundo y además comienzan a separarse del stalinismo. Ahora el renacimiento del interés por el concepto de ideología se ubica en un contexto más general en el que la cultura juega un rol destacado como objeto de estudio en las ciencias sociales. Con la revolución fuera del horizonte inmediato, el concepto de ideología busca más bien explicar la fortaleza del sistema capitalista y su capacidad de reproducción aparentemente indefinida. De allí la importancia de Louis Althusser, filósofo francés cuyo pensamiento sobre la ideología predomina en el horizonte intelectual marxista de Europa Occidental y América Latina entre 1965 y 1990. Su impacto es muy profundo y abarca una gran variedad de disciplinas y autores dentro de las ciencias sociales. Por eso le dedicamos el capítulo 6 al desarrollo de la escuela althusseriana.

El libro comienza tratando de establecer las razones por las cuales el concepto de ideología cambió sustancialmente dentro de la tradición marxista, desde su concepción negativa original en Marx y Engels hasta la concepción neutral y de clase que caracterizó al marxismo desde Lenin en adelante. El capítulo 2 no está directamente relacionado con el concepto de ideología, sino que busca explicar cómo se formó la ortodoxia oficial marxista, lo que entrega el contexto necesario para entender los desarrollos del concepto en el siglo XX. Si el lector desea atenerse estrictamente a la evolución del concepto de ideología, es posible saltarse este capítulo y pasar directamente del capítulo 1 al 3, 4, 5 y 6, que tratan de las teorías de Lukács, Gramsci, Althusser y la escuela althusseriana. El capítulo 7 y final cierra el libro

con una evaluación de las consecuencias de los cambios en el concepto de ideología durante el siglo XX.

Al igual que en el volumen anterior, pido excusas por la bibliografía preferentemente de origen británico (y alguna de origen francés) que, en todas las citas, ha sido personalmente traducida por mí. Esto se debe al hecho de que mi biblioteca personal está fundamentalmente en inglés y francés debido a mis largos años de trabajo en la Universidad de Birmingham, Inglaterra. Una vez más agradezco a LOM su decisión de publicar esta serie y a la Universidad Alberto Hurtado por albergarme desde mi vuelta de Inglaterra y alentarme a seguir publicando.

Capítulo I
Cambio en el significado de la ideología: de Engels a Lenin

Hacia el significado neutral: los orígenes

Muy luego después de la muerte de Marx (1883) el concepto de ideología empezó a adquirir nuevos significados. No perdió necesariamente su connotación negativa original, pero surgieron nuevos sentidos que desplazaron a un lugar secundario su carácter crítico. Estos nuevos significados tenían que ver tanto con la idea de que la ideología es la totalidad de las formas de conciencia –significado que tuvo su mejor expresión en el concepto de "superestructura ideológica"– como con la idea de varias ideologías de clase en conflicto. La evolución hacia estos significados fue un proceso complejo no fácil de reconstruir. De partida, hay que descartar una alteración sistemática del concepto en alguna dirección precisa. Las primeras generaciones de marxistas se ocuparon principalmente de los análisis económicos de la nueva fase imperialista del capitalismo y de la construcción de una teoría política marxista. La ideología, como concepto teórico, no estaba dentro de los principales focos de atención. Plejanov fue tal vez la excepción más importante. Como Anderson ha mostrado, la preocupación por la ideología y las superestructuras es una característica que surgió con el renacimiento del marxismo occidental recién en los años 1920[1]. No obstante esta falta inicial de interés por la ideología, un cambio en el significado del concepto aparece tempranamente en los escritos de la primera generación de marxistas.

El reconocimieto del cambio histórico en el concepto de ideología es la clave para comprender la especificidad de las contribuciones posteriores. El primer conjunto de causas de la transformación en el uso del término ideología debe buscarse en algunas formulaciones del propio Marx y Engels. Esto no contradice lo que he mantenido en el volumen anterior, en el sentido de que Marx y Engels propusieron un concepto crítico de ideología. Lo que pasa es que, a pesar de una orientación básica en esa dirección, sus escritos, como ya vimos, no estuvieron exentos de

ambigüedades, afirmaciones desequilibradas y formulaciones poco claras. Estas ambigüedades y problemas influenciaron muchas interpretaciones posteriores.

Como no hay una definición sistemática y elaborada de ideología en la obra de Marx con la cual contrastar frases aisladas, cualquier afirmación puede parecer de peso y puede considerarse como estableciendo el rasgo esencial de la ideología. No es fácil tampoco argumentar en contra de tal interpretación. De este modo, afirmaciones ambiguas o poco claras pueden ser aisladas para formar la base de una interpretación que define la ideología como la totalidad de las formas de conciencia social o las ideas políticas pertenecientes a cada clase. El "Prefacio" de 1859, debido a su importancia como un resumen general y a causa de su extrema brevedad, es quizás la mayor fuente de estas interpretaciones. Como se recordará, allí Marx argumenta que

> Una distinción debe siempre ser hecha entre la transformación material de las condiciones económicas de producción, que puede ser determinada con la precisión de la ciencia natural, y las formas filosóficas, estéticas, religiosas, políticas o legales, en suma ideológicas en las cuales los hombres se hacen conscientes de este conflicto y luchan acerca de él[2].

Este pasaje ha sido a veces considerado como el momento en el cual Marx cambió hacia una concepción más amplia de ideología[3]. La ideología parece ser la esfera superestructural en la cual los seres humanos alcanzan la conciencia y luchan en función de la contradicción básica de la sociedad. Esta interpretación, que será crucial para Gramsci, es incompatible con un concepto negativo si se lee como una afirmación general que no excluye a ningún individuo: todos los seres humanos y todas las clases se harían conscientes del conflicto en la ideología. Pienso por el contrario que ésta no es una afirmación incluyente porque Marx comienza el pasaje haciendo una distinción entre la teorización científica del conflicto y sus formas ideológicas. Que la conciencia ideológica es errónea queda también confirmado por lo que sigue en el texto, al mantener que no podemos "juzgar tal período de transformación por su propia conciencia" y al afirmar que "resolvimos trabajar en común la oposición de nuestra visión a la visión ideológica de la filosofía alemana". No obstante, hay que aceptar que las fórmulas esquemáticas del Prefacio no son completamente claras.

Otra fuente de interpretación neutral o positiva del concepto de ideología es el uso repetido por Marx y Engels de expresiones tales como “ideólogos”, “representantes ideológicos”, “estratos ideológicos” y “clases ideológicas” para referirse a los intelectuales y pensadores de clases sociales[4]. Estas expresiones pueden tomarse en un sentido universal, implicando que los ideólogos elaboran las ideologías de todas las clases sin excepción. En el caso del proletariado, esta tarea habría sido descrita por Marx y Engels cuando hablan de que “una parte de los ideólogos burgueses” “se separa y se une a la clase revolucionaria”[5]. Aunque existe algún margen para esta interpretación, no creo que pueda ser aceptada. De partida Marx y Engels dan una clara definición del “ideólogo”. Al analizar la clase dominante dicen: “dentro de esta clase una parte aparece como los pensadores de la clase (sus ideólogos conceptuales activos, quienes hacen de la perfección de la ilusión de la clase acerca de ella misma su fuente principal de vida)”[6]. Es necesario notar aquí dos cosas. Primero, la definición está dada en el contexto de la clase dominante y para la clase dominante. Segundo, el sentido negativo del término ideología queda claro en la misma definición, porque el rol del ideólogo es descrito como el perfeccionamiento de la ilusión de la clase dominante.

Engels confirmó esto en su Guerra campesina en Alemania. Refiriéndose a los filósofos alemanes escribió: “Estos ideólogos son lo suficientemente ingenuos como para aceptar sin preguntar todas las ilusiones que una época se hace acerca de ella misma, o que los ideólogos de alguna época se hacen acerca de esa época”[7]. Pero entonces, ¿qué decir de los ideólogos burgueses que cambian su lealtad a la clase obrera? La respuesta obvia es que dejan de ser ideólogos. Esto no es solo deducción lógica sino que también puede ser inferido de la propia descripción que Marx hace de ellos como aquellos que “se han elevado al nivel de comprender teóricamente el movimiento histórico como un todo”[8]. Eso significa que para Marx y Engels ellos han dejado atrás las ilusiones típicas de los ideólogos. Aparte de esto, es sintomático que Marx y Engels no hayan usado ni una sola vez el término “ideólogo” o “ideológico” para referirse a la clase obrera o a sus representantes intelectuales. No obstante, el uso de estos términos para referirse a todas las otras clases puede fácilmente llevar a pensar que

se aplican también al proletariado, especialmente si no se tiene claridad acerca del carácter negativo de la ideología. Veremos más adelante algunas razones ojetivas por las que las primeras generaciones de marxistas no estaban claras sobre este punto.

Un tercer factor que puede haber sido fuente adicional de confusión acerca del significado del concepto es el hecho de que a veces Marx y Engels trataron el fenómeno de la ideología en conjunto con el principio de la determinación social de la conciencia, sin examinar explícitamente las diferencias. Más aun, se movieron entre uno y otro sin señalar adecuadamente los distintos niveles de generalidad. Un pasaje clásico en La Ideología Alemana, por ejemplo, abre con un comentario general sobre la determinación –"la conciencia nunca puede ser ninguna otra cosa que la existencia consciente y la existencia de los hombres es su actual proceso de vida"– y es seguido inmediatamente por un comentario más particular sobre la ideología: "Si en toda ideología los hombres y sus circunstancias aparecen de cabeza", etc.[9]. Se puede fácilmente concluir de esto que "conciencia" e "ideología" cubren el mismo espacio y son intercambiables. En contraste con este pasaje, el "Prefacio" procede más cuidadosamente: primero la afirmación general sobre la determinación propone que es el ser social el que determina la conciencia de los seres humanos, después, y antes del examen específico de la ideología, Marx introduce una distinción crucial entre las transformaciones materiales comprensibles científicamente y las formas ideológicas que son incapaces de dar cuenta de esas transformaciones. Con todo, la ambigüedad persiste, porque para muchos autores la enumeración muy exhaustiva de disciplinas como la historia, la filosofía, el derecho, etc., que se nombran en el pasaje como formas ideológicas "a través de las cuales los seres humanos se hacen conscientes del conflicto y luchan", parecen ser equivalentes a la totalidad de las formas de conciencia de una sociedad, por lo que el pasaje de La Ideología Alemana, que no hace ninguna distinción, está aun más abierto a esta interpretación.

El aporte de Engels

En lo que concierne a los escritos de Engels, no hay duda de que, en su mayor parte, apoyan y expanden el concepto negativo de ideología

originalmente elaborado en conjunto con Marx. De hecho, el Engels maduro dedicó mucha más atención al concepto específico de ideología que el Marx maduro. Sin embargo, en contraste con Marx en sus últimos años, que ya no se preocupaba tanto de los análisis filosóficos y más bien exploraba las formas económicas del capitalismo, Engels siguió volviendo a los temas levantados por la filosofía idealista alemana, aun después de la muerte de Marx. Sus elaboraciones tardías sobre la ideología permanecieron básicamente dentro del mismo contexto en que el concepto fue creado y no buscaron desarrollar los análisis económicos de Marx para entender los fenómenos ideológicos en las sociedades capitalistas.

Por ejemplo, el libro de Engels Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana representa un intento comprehensivo de visitar una vez más la problemática de La Ideología Alemana. A decir de Engels, "desde entonces más de 40 años han pasado y Marx murió sin que ninguno de los dos haya tenido la oportunidad de retornar al tema"[10]. La ocasión lo alentó a mirar de nuevo el viejo manuscrito inédito. No es sorprendente, por lo tanto, que en ésta como en otras revisitas al tema, muchas de las viejas fórmulas usadas en La Ideología Alemana volvieran a surgir. Esto es así aun cuando Engels se encontraba lidiando con el tipo de positivismo de Dühring, que también criticó como ideológico.

En su crítica a Dühring, Engels aseveraba que "no se atreve a designar el pensamiento como siendo humano, y por lo tanto tiene que separarlo del único fundamento real donde lo encontramos, a saber, el hombre y la naturaleza; y con eso cae sin remedio en una ideología que lo muestra como el epígono del 'epígono' Hegel"[11]. La filosofía de Dühring es ideología porque deduce la realidad desde el concepto. Este método "ideológico" o a priori "consiste en averiguar las propiedades de un objeto, por deducción lógica desde el concepto del objeto, en vez del objeto mismo"[12]. La idea de una "inversión" ideológica aparece una vez más, pero ahora en relación a la construcción por parte de Dühring de una legalidad y de una moralidad universales. De acuerdo a Engels "él está de hecho solo modelando una imagen de las tendencias revolucionarias o conservadoras de su época –una imagen que está distorsionada porque ha sido separada de su base real,

como un reflejo en un espejo cóncavo, está de cabeza”[13]. Dühring es un “ideólogo” porque “procede desde los principios en vez de los hechos”, debe llenar los huecos de su sistema con “figmentos de su propia imaginación, i.e. incurrir en fantasías irracionales, ideologizar”[14].

Estos temas familiares aparecieron de nuevo en el libro de Engels Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, donde la concepción de Hegel acerca del movimiento de la naturaleza y de la historia como un reflejo del automovimiento del concepto es calificada de “perversión ideológica”[15]. La ideología, como en tantas de las fórmulas de La Ideología Alemana, aparece como “ocupación con los pensamientos como si fueran entidades, desarrollándose independientemente y sujetos solo a sus propias leyes”[16]. Lo que hace posible la ideología es el hecho de que la determinación material del proceso de pensamiento permanece necesariamente desconocida de la persona en cuestión. Engels presenta una suerte de jerarquía de fenómenos ideológicos por la que mientras más elevada la ideología, más difícil es averiguar su conexión con las condiciones materiales. La base de esta jerarquía es el Estado, que “se presenta a nosotros como el primer poder ideológico sobre el hombre”[17]. Esto se debe a que el Estado aparece como independiente con respecto a la sociedad, ocultando de esta manera su vinculación con las relaciones económicas y ocultando también el hecho de que es una institución de la clase dominante. Una vez que el Estado ha llegado a ser independiente, produce la ley, una nueva extensión de la ideología que aparece aun más separada e independiente. Finalmente en la jerarquía vienen la filosofía y la religión, las formas más elevadas de ideología, en las cuales la conexión con las condiciones materiales es aun más oscura.

Las famosas cartas de Engels en los 1890 confirman las mismas ideas. El jurista “imagina que está operando con proposiciones a priori, mientras ellas son realmente solo reflejos económicos; todo está por lo tanto de cabeza. Y me parece obvio que esta inversión… en la medida que no sea reconocida, forma lo que llamamos la visión ideológica”[18]. La ideología, sostiene en otra carta, implica a un pensador consciente, pero con una falsa conciencia. Las fuerzas causales reales deben ser desconocidas para este pensador, de otro modo la ideología

no existiría. Como no puede conocer las fuerzas primarias, el pensador se imagina fuerzas "falsas o ilusorias"[19]. A este concepto de ideología le puede faltar especificidad y puede ser diferente a las elaboraciones primeras, pero aun si esto es cierto, sigue siendo un concepto negativo. De este modo, hay una consistencia notable en la manera como Engels vuelve, una y otra vez, a las mismas ideas que siguen de cerca las fórmulas originales de La Ideología Alemana. Desde este punto de vista, por lo tanto, los escritos de Engels afirman el significado crítico del concepto y no pueden ser separados de las tesis de Marx.

Sin embargo, el contexto intelectual e histórico en el cual Engels desarrolla sus escritos tardíos había cambiado radicalmente desde los tiempos de La Ideología Alemana. En 1845 el desarrollo de la concepción materialista de la historia, aunque todavía incompleto, constituía un alejamiento radical, y una profunda crítica del idealismo alemán, la corriente intelectual predominante de ese tiempo. Esto significó que en términos generales Marx y Engels tuvieron que destacar el lado materialista e insistir en la determinación de la conciencia por la realidad material. El clima intelectual en los 1880 era muy diferente. El materialismo histórico estaba siendo crecientemente conocido y muchos partidos marxistas comenzaban a surgir en los principales países europeos. El idealismo alemán ya no era el principal adversario del marxismo. Como Gareth Stedman Jones lo ha mostrado, "el nuevo peligro venía del positivismo de Dühring y Buckle, y del monismo de Haeckel, todo lo cual infiltraba el materialismo histórico y tendía a reducirlo a un determinismo económico mecanicista, para el cual la superestructura había llegado a ser virtualmente un reflejo automático de la base"[20].

Naturalmente, por lo tanto, la preocupación de Engels con la ideología en los años 1880 estaba influida por la necesidad de combatir las posiciones mecanicistas. De allí su insistencia en clarificar su creencia en que, aunque la base económica era el factor determinante en último término, no era el único[21]. En la opinión de Engels, la superestructura podía reaccionar sobre la base por medio de causas secundarias[22], y así tener un efecto real sobre la historia[23]. Concibe así una interacción entre varios elementos superestructurales, y entre ellos y la base, que ocurre "sobre la base de la necesidad económica, que

en último término siempre se autoafirma"[24]. Claramente, Engels esperaba reconciliar el rol determinante de la economía con la eficacia causal relativamente independiente de las superestructuras. Sin embargo, su solución ha sido criticada por trasponer a la relación base–superestructura, sin darse cuenta, la concepción de Hegel sobre la relación entre naturaleza y noción[25]. La interacción entre los varios elementos superestructurales resulta en "un conjunto sin fin de accidentes"[26], así como para Hegel la contingencia y el azar eran aparentes en la superficie de la naturaleza; pero al mismo tiempo, entre los accidentes superestructurales, la necesidad económica se autoafirma en último término, del mismo modo como para Hegel la contingencia aparente en la superficie de la naturaleza está fundada en la necesidad de la idea.

Sea esto como fuere, el punto que hay que enfatizar aquí es que el terreno de este debate particular es aquel de la relación general entre la base y la superestructura y el del carácter de la determinación. El acercamiento del Engels maduro a la ideología es consecuentemente contextualizado por estos temas. Ya he sugerido que, aunque el concepto de ideología está íntimamente vinculado con el concepto de determinación y con la relación base–superestructura, no debe identificarse con ellos como si fueran la misma cosa. La ideología como concepto negativo es necesariamente un elemento particular dentro de un conjunto más grande de fenómenos que tienen que ver con la conciencia. También he señalado que uno de los factores que pueden haber contribuido al surgimiento de un concepto de ideología universal y positivo (al menos neutral), es el hecho de que Marx y Engels no siempre presentaron adecuadamente el concepto de ideología como diferente de la problemática más general de la determinación de la conciencia. No es sorprendente, por lo tanto, encontrar que el contexto general del debate en el cual Engels estuvo envuelto después de la muerte de Marx, no clarifica estos temas especialmente. De allí que, a pesar de los claros asertos de Engels acerca del carácter negativo de la ideología, se incrementó el número de fórmulaciones ambiguas que ofrecen una interpretacion alternativa.

De partida, hay 3 lugares en los cuales Engels se refiere a la "superestructura ideológica", a las "esferas ideológicas" y al "dominio ideo-

lógico”, con suficiente generalidad como para hacer al menos posible creer que ellos cubren la totalidad de las formas de conciencia social. En uno de esos lugares alude al “dominio filosófico, religioso, político o algún otro dominio ideológico”[27]. En otro menciona “la superestructura ideológica en la forma de filosofía, religión, arte, etc.”[28]. En el tercer lugar se refiere a “las varias esferas ideológicas que juegan su parte en la historia”[29]. La enumeración abierta y general de formas de pensamiento en las dos primeras citas y el uso del plural inclusivo en la última, pueden en verdad sugerir la universalidad de las formas ideológicas. Esto está, por supuesto, directamente relacionado con un concepto de ideología neutral o positivo, porque si la totalidad del mundo de la conciencia y de la cultura puede ser llamado “ideológico”, no puede hacer sentido pensarlo como completamente distorsionado. A esta ambigüedad se debe agregar una referencia más explícita a la relación entre ideología y clase que puede ser interpretada como describiendo la ideología en términos de la visión del mundo de una clase. Engels propone que la Edad Media “no conoció otra forma de ideología que precisamente la religión y la teología. Pero cuando la burguesía del siglo XVIII se fortaleció lo suficiente para poseer del mismo modo una ideología propia, adecuada a su propio punto de vista de clase, hizo una gran y concluyente revolución”[30].

Por supuesto, ninguna de estas citas necesariamente lleva a una concepción neutral o positiva, porque perfectamente pueden ser interpretadas en un sentido estrecho. Además, está el peso de la mayoría de las afirmaciones de Engels que, como ya he mostrado, son notablemente consistentes en su apoyo a un concepto negativo de ideología. Sin embargo, los elementos que pueden sostener una interpretación distinta están presentes en estas citas ambiguas, las que ciertamente se incrementaron desde la muerte de Marx. No se trata de mantener que, por sí mismas, estas pocas fórmulas ambivalentes pueden dar cuenta del cambio en el significado de la ideología. Ellas son solo las semillas, los pocos elementos en los escritos de Marx y Engels, que proveyeron una mínima legitimidad marxista al significado neutral que iba a surgir más tarde. Porque no se debe olvidar que tanto los escritos de Marx como los de Engels, masivamente apoyan un concepto crítico de

ideología y que durante su vida este significado no fue ni desafiado ni alterado por sus seguidores.

Una ausencia significativa

Tal vez el factor más decisivo en la evolución hacia un concepto positivo de ideología es el hecho de que las dos primeras generaciones de pensadores marxistas después de la muerte de Marx no tuvieron acceso a La Ideología Alemana. Hay que tener en mente que su capítulo primero, "Feuerbach" (por lejos el más importante para el concepto de ideología), fue publicado primero en ruso en 1924 y en alemán en 1926[31]. Labriola, Mehring, Kautsky, Plejanov y, muy significativamente, Lenin, Gramsci y el Lukács de Historia y Conciencia de Clase no conocieron el trabajo más importante de Marx y Engels en favor de un concepto negativo de ideología. Aun si se reconoce que La Ideología Alemana es un texto problemático, puede haber pocas dudas acerca de su significación global para el concepto de ideología. Otros textos son aun menos sistemáticos y ciertamente ninguno de ellos trata la ideología tan acabadamente como La Ideología Alemana.

No es una exageración sostener que la ausencia de este texto hasta 1926 tuvo un importante efecto sobre la evolución de la teoría de la ideología dentro del marxismo. Tal efecto fue multiplicado por el hecho de que durante las primeras décadas después de las muertes de Marx y Engels, el materialismo histórico fue sistematizado y codificado por la siguiente generación de marxistas. La interpretación del marxismo de esta generación se estableció como la más respetada y sirvió de base para la constitución de una ortodoxia. Y sin embargo, ellos no habían tenido acceso a la primera formulación del materialismo histórico como una teoría integral. Esto puede no haber sido decisivo para la mayoría de los conceptos generales del materialismo histórico porque Marx y Engels repitieron, reformularon y completaron su visión en escritos posteriores. Pero fue ciertamente mucho más importante en el caso del concepto de ideología, porque no iba a haber otro tratamiento más extenso o profundo del tema nuevamente, al menos no por parte de Marx.

En estas circunstancias, los elementos sobre los cuales la primera generación de marxistas tuvieron que basarse para la comprensión de

la ideología, fueron más bien restringidos. En ausencia de La Ideología Alemana los dos textos más influyentes para la discusión del concepto fueron el "Prefacio" de 1859 de Marx y el Anti–Dühring de Engels. Ambos eran muy frecuentemente citados por las nuevas generaciones de marxistas, especialmente en lo que respecta a la relación entre ideología y superestructura. Como hemos visto, estos dos textos contienen ambigüedades significativas y no hacen una distinción adecuada entre la relación base–superestructura y el fenómeno ideológico. En ausencia de La Ideología Alemana estos textos confirmaban la teoría de la superestructura ideológica. Esto a su vez implícitamente apoya un concepto positivo de ideología y así, poco a poco, un nuevo significado del concepto empezó a surgir. Este proceso estuvo lejos de ser consciente. Ni Labriola ni Plejanov, Mehring o Kautsky eran conscientes de la existencia de un problema en este respecto. Tampoco abandonaron completamente la concepción crítica. Pero ciertamente es posible encontrar en sus escritos un número creciente de ocasiones en las cuales el nuevo significado neutral está implícito o directamente presente.

Esto no quiere decir que en esta generación de marxistas todos seguían un mismo camino teórico. Mientras Labriola y Plejanov continuaron con la lucha de Engels contra las interpretaciones deterministas y positivistas del marxismo y se esforzaron por demostrar la eficacia de las superestructuras como una parte irreducible de la realidad social, Kautsky y Mehring se inclinaron más bien por el contrario a enfatizar la determinación directa de la conciencia por la estructura económica. No obstante Labriola y Mehring eran más consistentes en su uso del término ideología en un sentido negativo, mientras Kautsky y Plejanov eran más ambiguos en sus formulaciones, acercándose más a los elementos de una concepción positiva. De donde se puede ver que el cambio en el significado de la ideología no estuvo necesariamente conectado con la versión positivista o con la versión historicista del marxismo. Ocurrió simultáneamente en ambas.

En su panfleto de 1893 Sobre el Materialismo Histórico[32], Mehring buscaba defender el marxismo contra sus críticos, particularmente Paul Barth y otros que atacaban el marxismo por su economicismo. Pero en vez de argumentar a favor de una comprensión más

dialéctica de la determinación, Mehring intentó mostrar cómo los elementos económicos yacen en la base de las ideas, de la religión, etc. Este panfleto incitó a Engels a responder con su famosa carta en la que destacaba la eficacia de las "esferas ideológicas" y su capacidad para "reaccionar" sobre la economía. No obstante, la utilización de los términos "ideología" e "ideológico" por parte de Mehring era todavía consistentemente crítica. De hecho, contrastaba el materialismo histórico con "las concepciones ideológicas" tales como el idealismo histórico y el materialismo de las ciencias naturales. Este último ve a los seres humanos como productos de la naturaleza pero "no estudia cómo la conciencia del hombre está determinada dentro de la sociedad humana, por lo que, cuando se aventura en el campo de la historia, se torna en su opuesto más destacado, en el idealismo más extremo. Cree en la fuerza mágica espiritual de los grandes hombres"[33]. Sin embargo, el concepto implícito de ideología de Mehring carecía de especificidad. Refiriéndose a Feuerbach, afirmaba que "él consideraba 'la llegada de la verdad' todavía como un puro proceso ideológico. Pero Marx y Engels no 'llegaron al' materialismo histórico de esta manera"[34]. Como se puede ver, lo "ideológico" parece sustituir aquí lo "ideal" o "mental", o más bien "una invención conjurada desde una fantasía vacua"[35].

La preocupación específica de Mehring por el concepto de ideología fue muy limitada. Esto también es cierto de Kautsky, quien raramente utilizó el término. Sin embargo, escribió varios libros en los cuales analizó concretamente varios aspectos de las superestructuras. El más importante fue su Ética y la concepción materialista de la historia, una historia de las doctrinas éticas escrita en contra del marxismo neo–kantiano. La concepción de la conciencia de Kautsky era determinista e influenciada por el Darwinismo social; tendía a concebir la historia humana como una extensión de la historia natural y, por lo tanto, la conciencia humana, como la conciencia animal, tenía un rol predeterminado que contribuye a un movimiento necesario de la sociedad. En particular, creía que los ideales morales no solo estaban conectados con la lucha de clases, sino también con "instintos sociales". Pensaba que la moralidad tenía un "origen animal" y sus cambios en la sociedad humana "están condicionados por mutaciones"

que ocurren “bajo el impulso del desarrollo tecnológico”[36]. Así los ideales morales no son fines sino armas en la lucha social por la existencia[37].

Kolakowski ha argumentado que la posición naturalista de Kautsky no implica necesariamente subestimar el rol de la conciencia[38]. Este es un punto que Mehring subrayó en su reseña altamente elogiosa del libro de Kautsky. Hacía el punto de que aquellos que afirman que el materialismo histórico excluye a la ética como una fuerza histórica efectiva no han entendido a Marx y Engels. Según Mehring, Kautsky mostraba que “la conciencia moral es extraordinariamente activa en el movimiento de la clase obrera moderna y tiene grandes tareas que cumplir en la lucha de clases proletaria”[39]. Sin embargo, mientras Mehring consistentemente contrastaba el marxismo con las concepciones “ideológicas” –manteniendo así una noción crítica de ideología– el uso que hacía Kautsky del concepto de ideología era mucho más ambiguo. Repetidas veces utilizaba expresiones tales como “instituciones ideológicas”[40], “factores ideológicos”[41], y “superestructura ideológica” en un sentido general e incluyente que parece indicar una extensión del significado de ideología a todas las ideas. Por ejemplo, sostenía que “con los cánones morales ocurre lo mismo que con el resto de la compleja superestructura ideológica que se eleva sobre el modo de producción. Se puede separar de su base y tener, por algún tiempo, una existencia independiente”[42]. Pero en tal caso se transforma en un obstáculo para el progreso. Los “factores ideológicos” favorecen el desarrollo económico cuando se adaptan a las características particulares de la sociedad que los produce.

La ideología, en este sentido más amplio puede ser adecuada o inadecuada, puede favorecer o llegar a ser un obstáculo para la existencia del modo de producción. La impresión de que Kautsky está hablando de la totalidad de las formas de conciencia se confirma cuando hace una distinción entre hechos ideológicos y hechos concretos. Argumentando contra Berstein dice “el valor no es entonces un hecho de naturaleza puramente ideológica, sino un hecho concreto… lo que es de naturaleza puramente ideológica y particular de Marx y Jevons, no es el valor en sí mismo, sino la teoría del valor”[43]. Kautsky parece identificar aquí lo “ideológico” con ideas en general. Sin embargo, él

nunca denominó al marxismo o al socialismo como "ideológico", lo que indica que la extensión del significado de la ideología no fue el resultado de una decisión teóricamente consciente. Por el contrario, destacó el carácter científico y autónomo del marxismo. Al mismo tiempo enfatizó la necesidad de que esta teoría fuera introducida en la conciencia espontánea de la clase obrera "desde afuera", precisamente porque la conciencia de clase obrera está restringida a ser una expresión de "instintos sociales", pero es incapaz de elaborar una ciencia propia. Solo el socialismo científico puede reconocer al socialismo como el resultado necesario del desarrollo económico; el movimiento espontáneo de la clase obrera solo puede tenerlo como un ideal moral.

En su oposición a una interpretación cientificista del marxismo, Labriola desarrolló una concepción de la ideología que básicamente mantuvo su carácter crítico. Sin embargo, su acercamiento al problema se hace desde un ángulo peculiar para un antipositivista. Con la influencia implícita de Bacon, de la tradición de la Ilustración francesa y de Durkheim, sostuvo que en el estudio de la realidad humana, las pasiones, los intereses y los prejuicios de naturaleza clasista, sectaria o religiosa "ocultan las cosas reales"[44]. El materialismo histórico tiene que abolir estos prejuicios y desenmascarar las tendencias reales. En sus palabras:

> Oponerse a este espejismo de ideas no críticas, a estos ídolos de la imaginación, a estos efectos de artificio literario, a este convencionalismo, y entonces sustituirlos por los sujetos reales o las fuerzas que actuan positivamente, es decir, los hombres en circunstancias sociales variadas y condicionadas– esta es la empresa revolucionaria y la meta científica de la nueva doctrina que objetiviza y, yo diría, naturaliza la explicación de los procesos históricos[45].

Estos prejuicios, o ídolos de la imaginación, constituyen la conciencia ideológica que oculta las causas históricas reales. Por lo tanto el materialismo histórico nace en oposición a varias ideologías.

La paradoja de estas primeras afirmaciones es obvia. La concepción de la ideología como prejuicios, ídolos o preconcepciones que constituyen obstáculos a la investigación científica es propia de la tradición positivista desde Bacon a Durkheim y Carnap[46]. Pero Labriola introdujo dos modificaciones que cambian el cuadro. Primero, él era consciente de la dificultad de entender la ideología a la manera de

Mehring como “una invención conjurada desde una fantasía vacua”. Según Labriola, “al colocarnos en la perspectiva que está más allá de las visiones ideológicas en las que los actores históricos ganan conciencia de su actividad… podemos falsamente creer que estas visiones ideológicas son pura apariencia, un simple artificio, una mera ilusión en el sentido vulgar de la palabra”[47]. De hecho, argumenta Labriola, estas visiones son partes componentes esenciales de los fenómenos históricos y no pueden ser concebidas como elementos accidentales, ni tampoco pueden las explicaciones históricas limitarse al solo momento económico.

Segundo, Labriola era consciente también de que lo que él llamaba “la naturalización de la historia”, aparentemente propuesta por el marxismo, se presta a confusiones, como por ejemplo el Darwinismo social y político que “por largos años ha invadido, como una epidemia, el espíritu de más de un pensador”[48]. En contraste con la visión de Kautsky, Labriola insistía en que si es cierto que la historia depende del desarrollo de la tecnología, es igualmente verdadero que la tecnología es un efecto de la razón y que los seres humanos se producen a sí mismos. Por supuesto, los seres humanos están condicionados, pero no son robots que realizan ineluctablemente un plan predeterminado. La determinación social propuesta por el marxismo no tiene nada que ver con la determinación natural de la lucha por la vida. No está bien reemplazar el voluntarismo ideológico del idealismo por un nuevo automatismo ideológico. Labriola creía que en la medida que el materialismo histórico había luchado contra los ideólogos y racionalistas que eran ignorantes de los fundamentos reales de la historia, había abonado un terreno especialmente propicio “para construir una nueva ideología, y para sacar de ella una nueva filosofía sistemática de la historia, es decir, esquemática, tendenciosa y predeterminada”[49].

Siguiendo la lucha de Engels contra el determinismo económico, Labriola elaboró una concepción que distinguía entre el factor económico y la estructura económica. El primero aisla un nivel de la sociedad como si fuera una instancia separada, de la cual derivan, en un proceso simple y como efectos automáticos, otros factores tales como las ideologías, las instituciones legales, los pensamientos, etc. La segunda no concibe a la economía como una esfera separada sino

como un centro de gravedad, la unidad y conexión de todas las esferas de la sociedad. La estructura económica determina, en primer lugar y directamente las actividades prácticas de los seres humanos, pero solo secundaria e indirectamente los objetos de la imaginación y del pensamiento[50]. La determinación no significa que estos objetos son meros "reflejos" evanescentes de intereses materiales. Tal como lo dice, "no hay hecho histórico que no haga referencia, por su origen, a las condiciones de la estructura económica subyacente; pero no hay hecho histórico que no esté precedido, acompañado y seguido por determinadas formas de conciencia"[51]. Por eso estas formas son una parte objetiva de la historia y su conexión con la estructura económica no es simple sino que mediada y compleja.

Plejanov, quien fuera asimismo influenciado por los escritos de Labriola, continuó la lucha contra el crudo determinismo económico, pero su utilización del concepto de ideología nunca fue tan consistente como la de Labriola. En efecto, sus escritos muestran la creciente importancia de elementos propios de una concepción neutral o positiva de la ideología. En particular, su uso extendido de la expresión "superestructura ideológica" indica el comienzo de un cambio de perspectiva más fundamental. Se puede encontrar esta expresión muy tempranamente en 1891 en un artículo altamente alabado por Engels[52]. Además, en muchos lugares Plejanov usó esta fórmula para parafrasear afirmaciones de Marx, sugiriendo así que el mismo Marx la había usado frecuentemente, lo que es equivocado. Las fórmulas del prefacio de 1859 están en el trasfondo de estas afirmaciones en cuanto Plejanov asevera que "el mismo Marx dice que la economía es el fundamento real sobre el cual se erige la superestructura ideológica" o que "sobre el fundamento económico dado se eleva fatalmente la superestructura ideológica apropiada a él"[53]. En otro lugar comenta el pasaje del Dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte que se refiere a la superestructura de sentimientos, ilusiones, etc., creada por una clase, diciendo que "el proceso por medio del cual surge la superestructura ideológica toma lugar sin que los hombres lo noten"[54]. Sin embargo, ni el "Prefacio" ni el Dieciocho de Brumario emplean la expresión "superestructura ideológica".

Hay una conexión implícita entre esta formulación de Plejanov y un concepto neutral o positivo de ideología: si la "superestructura ideológica" incluye todas las formas de conciencia, es difícil concebirlas a todas como distorsionadas. Pero no es necesario recurrir a una inferencia lógica en el caso de Plejanov. Él es muy explícito en extender el significado de la ideología a la totalidad de las formas de conciencia. En orden a distinguir dos clases de ideología, baja y alta, dice que la ley de propiedad es "sin duda la misma ideología de la que hemos estado preocupados, pero ideología de primera, o para decirlo así, de más baja especie. ¿Cómo hemos de entender la visión de Marx con respecto a la ideología de clase más alta –ciencia, filosofía, las artes, etc.?"[55]. Por primera vez se puede ver aquí en términos prácticos cómo la idea de una "superestructura ideológica" directamente conduce a un nuevo significado del concepto de ideología. De acuerdo con esta versión de 1895, no solo la ley sino también la ciencia y el arte aparecen como ideología. Esto se confirma en todos sus escritos subsecuentes. Más aun, Plejanov analizó el rol de la lucha de clases en el desarrollo de la ideología, que, para él, determina en último término la existencia de diferentes ideologías de clase. Tal como lo dice, la lucha de clases "ejercita una influencia vasta y de la más alta importancia sobre el desarrollo de la ideología"[56]. Sin embargo, esto no significa que los movimientos del pensamiento humano no tengan leyes específicas propias. Para entender el pensamiento de una época es necesario estudiar el pensamiento de la época precedente. Cierto, los ideólogos de una época pueden seguir o rebelarse contra las ideas de la época previa. Pero aun en este último caso, nunca desarrollan una lucha contra la totalidad de las ideas antiguas, sino solo contra aquellas que expresan mejor la dominación del viejo orden; muchas otras ideas serán compartidas. De allí que "las ideologías de cada época particular están siempre muy íntimamente conectadas –sea positiva o negativamente– con las ideologías de la edad precedente"[57].

Debe notarse que Plejanov está hablando de ideologías en plural, como perteneciendo a diferentes clases. Marx y Engels siempre hablaron de ideología en singular. Plejanov también usa ideología como sinónimo de "estado de las mentes" de una época dada, de modo que difícilmente se puede distinguir ideología de ideas en general. En

suma, se encuentra en los escritos de Plejanov un progresivo uso del concepto de ideología con un sentido positivo o neutral. A pesar de esto, él continuó la lucha en la que Labriola se había involucrado contra la comprensión cruda y unilateral del "factor económico" y trató de mostrar el rol activo de los factores políticos e ideológicos. Es la estructura económica, la suma total "de las relaciones mutuas en que la gente entra en el proceso de sus actividades productivas"[58], la que determina qué factor será predominante. Como Plejanov lo pone, "la 'economía' a veces influencia la conducta humana a través del medio de la 'política', a veces a través del medio de la filosofía, y a veces a través del arte o alguna otra ideología… muy a menudo, influencia a la gente a través de la operación conjunta de todos estos factores"[59].

Plejanov anticipó muchas de las ideas que más tarde se hicieron famosas en la práctica política y en los escritos de Lenin. Tan temprano como 1883, Plejanov escribió que "sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario en el sentido verdadero de la palabra"[60]. Un año más tarde en Nuestras Diferencias, adelantó ideas centrales sobre la conciencia política de la clase obrera y sobre la necesidad de organizar un partido de trabajadores. Haciéndose eco de Kautsky, Plejanov sostenía que el social demócrata puede hacer más por la clase obrera que los revolucionarios sociales, porque "él traerá la conciencia a la clase obrera, y sin eso es imposible empezar una lucha seria contra el capital"[61]. Una afirmación aun más cercana a las formulaciones posteriores de Lenin apareció en 1889: "Al introducirse entre los trabajadores, trayéndoles la ciencia, despertando la conciencia de clase de los proletarios, nuestros revolucionarios de entre la 'intelligentsia' pueden llegar a ser un poderoso factor de desarrollo social"[62]. Sin embargo, Plejanov no pensaba que el rol de la "*intelligentsia*" era irreemplazable; aun si la clase obrera no comprende su rol, nada la detendrá en hacerse consciente de sus intereses y en crear su propia "*intelligentsia*". Más aun, en contraste con Kautsky, no dudó en subsumir la ciencia bajo la ideología.

No obstante esta evolución, hasta 1898 prácticamente ninguno de los autores de la primera generación de marxistas, y ciertamente tampoco Mehring, Kautsky, Labriola o Plejanov, se refirieron abiertamente al marxismo como una "ideología". Se referían a él como una

“teoría” o “ciencia”. El primer pensador de esta generación que se planteó el problema de si el propio marxismo era una ideología fue Edouard Bernstein. La pregunta que buscaba responder era hasta qué punto el socialismo moderno debía ser tratado como “realista” o como ideología[63]. Para responder esta pregunta Bernstein comparó el socialismo moderno con las teorías socialistas más tempranas. Al respecto afirmó que “nadie negaría que el socialismo como una doctrina fue originalmente pura ideología”[64], porque estaba basado en ideas tales como el cristianismo, la justicia y la igualdad, que eran invocadas para producir y justificar cambios sociales. El punto era, sin embargo, si el socialismo moderno había superado la ideología, si las ideas proletarias sobre el estado, la economía y la historia estaban libres de ideología. La inequívoca respuesta de Bernstein fue “absolutamente no”[65]. El marxismo presupone “un impulso moral”, la motivación de ideales que son ideológicos. Las ideas proletarias son, por supuesto, realistas en su dirección porque se refieren a factores materiales que explican la evolución de las sociedades humanas, pero todavía son reflejos de pensamiento, y por lo tanto están “necesariamente teñidas por la ideología”[66].

Todas las teorías acerca del futuro desarrollo de la sociedad, no importa cuán materialistas puedan ser, contienen una base de ideología en la medida que los intereses materiales tienen que ser percibidos como ideas: “Puramente mirando la frase ‘el proletariado organizado como clase’ se puede ver cuán necesaria es la ideología para que los trabajadores se piensen a sí mismos como el proletariado”[67]. Al identificar la ideología con las ideas e ideales, Bernstein no hizo más que repetir lo que Mehring y Kautsky habían dicho ya; pero él sacó la conclusión que los otros no sacaron: que el marxismo, por lo tanto, necesariamente debe ser una ideología. Es sintomático de la ausencia de todo concepto negativo de ideología medianamente claro entre los marxistas de la época, el que, a pesar de que Bernstein estaba ya siendo atacado por su “revisión” de Marx, ninguno de sus críticos marxistas lo rebatió en este asunto. Plejanov aun escribió un ensayo especial[68] criticando el artículo de Bernstein en el cual objetaba su concepción del materialismo y su método inadecuado; pero no hacía mención alguna de lo impropio que habría sido para Marx llamar

al marxismo ideología. Esto muestra que la primera generación de marxistas no consideraba que era de la esencia del marxismo defender un concepto negativo de ideología contra el revisionismo. A mi modo de ver, una razón importante de esto es el hecho de que no conocieron La Ideología Alemana. Es irónico y revelador que Bernstein fue probablemente uno de los pocos marxistas que tuvieron acceso directo al manuscrito original de La Ideología Alemana. No solo publicó una parte de él en 1904, sino que también borró muchos de sus pasajes[69]. Esto sugiere que tal vez su "revisión" de Marx fue más lejos de lo que la primera generación de marxistas pudo percibir.

El concepto neutral de ideología se consolida: Lenin

Por más importante que haya sido la ausencia de La Ideología Alemana para el desarrollo de un concepto positivo de ideología, no puede por sí misma explicar su surgimiento. Cualquier explicación de la evolución del concepto neutral de ideología necesita ir más allá de la esfera de las meras elaboraciones intelectuales. No se debe olvidar que toda reflexión teórica tiene como telón de fondo luchas políticas y procesos sociales que inevitablemente la afectan. En este sentido, las causas de un complejo proceso de desarrollo intelectual no pueden ser puramente negativas (en el sentido de una ausencia) o accidentales, ni pueden ser buscadas solamente dentro de la lógica inmanente de esa evolución teórica. Ciertamente, los elementos que he tratado de mostrar hasta el momento como favoreciendo un cambio en el significado de la ideología son importantes y no pueden ser reducidos a procesos políticos, sociales o económicos. Pero están articulados con, y condicionados por, estos procesos. La últimas décadas del siglo XIX presenciaron cambios cruciales en la organización económica del capitalismo con la aparición del capital financiero y de la expansión imperialista. Surgió un nuevo clima político que favoreció el crecimiento de poderosos movimientos y partidos de clase obrera, especialmente en Europa central.

Perry Anderson ha destacado acertadamente que este fue el tiempo en que cambió "el eje geográfico de la cultura marxista hacia Europa central y del este" correspondiendo con el momento de "las rebeliones populares contra los regímenes antiguos en Europe del este". Según

Anderson, este factor "creó las condiciones para un nuevo tipo de teoría, basado directamente en las luchas de masas del proletariado e integrado naturalmente en organizaciones de partido"[70]. Esto es crucial para comprender la evolución del concepto de ideología y permite explicar el rol central que Lenin tuvo en completar este proceso. Es verdad que en Kautsky, Plejanov y Bernstein los elementos de un concepto positivo o neutral de ideología ya estaban bien delineados, pero es solo con Lenin que ese concepto ganó amplia aceptación intelectual. Esto no debe sorprender porque Lenin fue el más poderoso y articulado creador de una teoría política marxista de la lucha de clase. Y esto, por supuesto, se explica en parte por la situación histórica que le tocó vivir. Lenin enfrentó un país políticamente convulsionado y quería crear los "conceptos y métodos necesarios para la conducción de una lucha proletaria exitosa por el poder en Rusia"[71].

La conexión entre la agudización de la lucha política de clases y un concepto positivo de ideología no es aparente a primera vista. Pero parece razonable esperar que para un marxista en una situación de polarización extrema, el "punto de vista de clase" y los "intereses de clase" adquieren abrumadora importancia, mientras que en una situación de relativa calma, el gobierno y las ideas de la clase dominante permanecen relativamente exentos de desafíos. La acentuación de la lucha necesariamente lleva a una confrontación intensa en todos los frentes, pero especialmente en el campo de las ideas. La ideas dominantes aparecen abiertamente conectadas con los intereses poíticos de la clase dominante y por ello son sometidas a una fuerte crítica. En esta confrontación, la crítica de las ideas dominantes aparece como una expresión de los intereses políticos de las clases dominadas. En suma, las ideas políticas de las clases en conflicto adquieren una renovada importancia y necesitan ser teóricamente explicadas. Esto puede lograrse extendiendo el significado de la ideología. Si las ideas políticas de la clase dominante se identifican con una ideología y la crítica de esta ideología se realiza desde una posición de clase distinta, que supone un conjunto diferente de ideas políticas, es comprensible decir –por extensión– que la crítica es realizada desde un punto de vista ideológico diferente[72]. De este modo, la crítica de la ideología de la clase dominante aparece también como ideología: la ideología de las

clases dominadas. Pero en la medida que sucede esto, la connotación negativa es desplazada y el nuevo concepto de ideología, epistemológicamente neutro, se hace positivo y pasa a indicar el punto de vista de todas las clases[73]. De este modo la ideología ahora se refiere a las ideas políticas de clase en vez de referirse al ocultamiento de contradicciones. Paradojalmente, este desplazamiento es fomentado por la misma acentuación de las contradicciones que revelan las conexiones entre la ideología dominante y los intereses de la clase dominante, haciendo posible, por eso mismo, pensar la relación entre la crítica de la ideología de la clase dominante y la clase dominada también en términos del concepto de ideología.

Lenin expresa de manera teórica este movimiento práctico, y al hacerlo, es indudablemente influenciado por Kautsky y Plejanov, los dos teóricos de la primera generación de marxistas a los que él más respetaba. Desde el comienzo mismo la comprensión de la ideología por parte de Lenin es consistentemente neutral. En un texto escrito en 1894, uno de sus primeros trabajos de importancia teórica, Lenin distinguía, en un nivel general, las "relaciones sociales materiales" de las "relaciones sociales ideológicas". Las primeras se configuran "sin pasar a través de la conciencia del hombre" y generan regularidad y recurrencia en los fenómenos sociales, haciendo así posible el análisis científico. Las segundas son aquellas relaciones que "antes de tomar forma, pasan a través de la conciencia del hombre" y "constituyen meramente una superestructura sobre las anteriores"[74]. Aquí Lenin claramente identifica la totalidad de las formas de conciencia con la ideología y habla libremente de los "líderes ideológicos del proletariado"[75].

Donde se ve más claramente la influencia que tienen sobre el concepto de ideología las necesidades prácticas de la lucha política en la que estaba envuelto Lenin es en su ¿Qué hacer? En este texto, la relación entre los diferentes intereses de clase y las varias ideologías se establece definidamente. Lenin describe una lucha política altamente polarizada que determina que "la única alternativa es o la ideología socialista o la ideología burguesa. No hay un curso intermedio (porque la humanidad no ha creado una 'tercera' ideología y, además, en una

sociedad destrozada por los antagonismos de clase nunca podrá haber una ideología sin clase o sobre las clases)”[76].

Lenin se concentró en la distinción entre la conciencia espontánea de la clase obrera y la conciencia real, “socialdemócrata” de clase. La primera es una “forma embrionaria” de conciencia que surge de la práctica espontánea de la clase en tanto se expresa en el sindicalismo. La segunda es una forma teórica y política de conciencia desarrollada por intelectuales fuera del movimiento espontáneo de la clase. En la visión de Lenin, “la conciencia política de clase puede ser llevada a los trabajadores solo desde afuera”, porque “la historia de todos los países muestra que la clase obrera, exclusivamente por su propio esfuerzo, solo es capaz de desarrollar una conciencia sindicalista”[77]. Desarrollando una idea de Kautsky, el que, a su vez, la había tomado de una concepción de Lasalle acerca de una fusión entre la ciencia y la clase obrera, Lenin afirmó que la teoría del socialismo creció a partir de las teorías económicas y filosóficas elaboradas por intelectuales y surgió “del todo independientemente del crecimiento espontáneo del movimiento de la clase obrera… como un resultado mutuo e inevitable del desarrollo de las ideas dentro de la intelligentsia socialista revolucionaria”[78], y debe, por lo tanto, ser importada a la clase por el partido.

Lo que es interesante desde nuestro punto de vista es que esta distinción entre dos formas de conciencia de clase no coincide con la distinción entre ideología socialista e ideología burguesa. La ideología es definida por su conexión con los intereses de una clase. Pero de esto no se sigue que todas las ideas producidas por una clase promueven los intereses de esa clase. En particular, la conciencia espontánea del proletariado no sirve necesariamente los intereses del proletariado. Por el contrario, “el desarrollo espontáneo del movimiento de la clase obrera lo conduce a ser subordinado a la ideología burguesa”[79]. La razón de esto es que, de acuerdo a Lenin, la ideología burguesa es más antigua y más plenamente desarrollada que la ideología socialista y puede por eso generar más fácilmente su propia popularización. Así Lenin describe la conexión entre ideología e intereses de clase en términos que son funcionales más que genéticos. Una clase puede “pensar” en términos de la ideología de una clase más poderosa, y en esa medida puede reproducir una ideología ajena a sus propios in-

tereses. Igualmente, la misma etiqueta ideológica puede ocultar intereses opuestos. Por ejemplo, Lenin dice que "existe el socialismo que expresa la ideología de la clase que va tomar el lugar de la burguesía, y existe el socialismo que expresa la ideología de las clases que van a ser reemplazadas por la burguesía"[80].

Tal como se desarrolla en el ¿Qué hacer?, la concepción de Lenin recibió fuertes críticas y oposición de otros marxistas. Plejanov, por ejemplo, argumentó que la concepción de una teoría socialista desarrollada independientemente del movimiento de la clase obrera era fatalmente idealista. El socialismo utópico, decía, se desarrolló separadamente de la clase proletaria, pero no el marxismo. Tampoco es cierto, abundaba, que el movimiento espontáneo de clase solo puede alcanzar una conciencia sindicalista. La Comuna de París y el Chartismo británico probaban que la espontaneidad no significaba necesariamente una conciencia sindicalista. Plejanov acusó a Lenin de concebir a la clase obrera como un sujeto pasivo que va siendo llevado hacia el socialismo por un espíritu no histórico, la intelligentsia socialista organizada en un partido[81]. Trotsky, a su vez, habló de un "sustitutismo", que ocultaba la desconfianza que Lenin tenía del proletariado como clase revolucionaria: como no se podía contar con la propia actividad de la clase, era necesario sustituirla por un grupo que pudiera utilizarla como una fuerza –de allí los peligros de paternalismo, manipulación y burocracia–. En verdad, era probable que se siguiera con otras formas de sustitución, a saber, del partido por el aparato del partido y, finalmente, del comité central por el dictador[82].

Muchos leninistas dirán que la intención de Lenin nunca fue sustituir la clase por el partido. Algo de esto reconoció el propio Trotsky cuando, más tarde, abandonó su crítica y adoptó la teoría de Lenin sin reservas. Pero desarrollos posteriores dentro del partido bolchevique, especialmente en la época de Stalin, ciertamente muestran la existencia de tal sustitución. La visión de la conciencia de clase de Bujarin, aunque ingenua al negar la existencia de un problema, expresa teóricamente esta evolución al sostener que la clase es representada por el partido y el partido por sus líderes, sin ninguna posibilidad de contradicciones entre ellos. Como el proletariado es disparejo en su conciencia, se requiere el partido para unificarla. Pero como el partido

internamente reproduce otras desigualdades, los líderes son necesarios para unirlo. Por eso, "tal como es absurdo representar al partido y la clase como mutuamente opuestos, así también es absurdo representar al partido como opuesto a sus líderes"[83].

Rosa Luxemburgo, en su turno, acusó a Lenin de Blanquismo, de tratar de imponer una organización conspirativa sobre las masas. No negaba enteramente la necesidad del centralismo, pero rechazaba la estrategia militar de un grupo insurreccional como no adecuada para la social democracia. Luxemburgo reconocía que aun cuando las condiciones objetivas estuvieran maduras, la mayoría de los trabajadores no estaría preparada para tomar el poder. Sería en la misma lucha que ellos podrían superar su atraso. El proletariado, como Marx había pensado, aprendía de su propia experiencia y errores, ganando así conciencia de sus objetivos en la lucha[84].

Sin embargo, ninguna de estas críticas cuestionó la concepción de Lenin sobre la ideología como expresión de los intereses de clase. Con respecto a las críticas de sustitutismo y de Blanquismo, hay que decir que Lenin no proponía al partido como el nuevo sujeto revolucionario y sostenía la necesidad de una relación dialéctica entre el partido y las masas, negando así una concepción de la clase como mero sujeto pasivo. Tampoco favorecía una estrategia puramente terrorista como Blanqui. Pero en la práctica, el Partido Comunista terminó por sustituir a la clase y el secretario general del partido al comité central en tiempos de Stalin. Además, desde un punto de vista teórico, las críticas de Plejanov al idealismo implícito en la concepción de un desarrollo separado de la teoría marxista con respecto a la clase obrera, es penetrante y probablemente Marx la habría avalado. Sin embargo, sobre este punto Lenin nunca se desdijo ni introdujo modificaciones a las tesis del ¿Qué hacer?

Este era un problema de larga data en la concepción de Lenin. Ya en Quiénes son los Amigos del Pueblo y cómo luchan contra los Social demócratas se podía notar un contraste entre una visión muy determinista de la conciencia en general, y la aparente falta de determinación del mismo marxismo. Mientras la conciencia en general podía ser entendida analizando las relaciones económicas esenciales, la teoría de Marx era saludada como una novedad científica, que se explicaba

principalmente por el genio de Marx. El ¿Qué hacer? no hizo sino confirmar esta concepción de la ciencia, como si existiera fuera de las determinaciones sociales. Habría sido menos problemático si Lenin solo hubiera estado tratando de decir que el marxismo no era el resultado automático de la lucha de clases y que no era una creación colectiva espontánea del proletariado. Pero sus palabras parecen ir más lejos que eso al sugerir que el marxismo surgió "del todo independientemente del crecimiento espontáneo del movimiento de la clase obrera".

En función de la teoría socialista es interesante explorar cómo se relacionan en la concepción de Lenin los conceptos de ideología y ciencia. La teoría socialista se supone que es la ideología del proletariado porque expresa sus intereses. Además, como las proposiciones de la ideología socialista han sido desarrolladas por la intelligentsia científica y son así verdaderas, también constituyen ciencia. Como lo afirma Lenin, "toda ideología es históricamente condicional, pero es incondicionalmente verdadero que a cada ideología científica (en tanto distinta, por ejemplo, de la ideología religiosa) corresponde una verdad objetiva, de naturaleza absoluta"[85]. La ideología socialista en sí misma no es una forma de conciencia de clase, aunque es indispensable para subir el nivel de la conciencia proletaria espontánea. Por lo tanto, en lo que concierne a la clase obrera, ciencia e ideología se fusionan. Los contenidos de la ideología socialista son entregados por la ciencia. Esta concepción debe ser contrastada con la de Marx, para quien el materialismo histórico era una ciencia desarrollada por intelectuales en estrecho contacto con el movimiento obrero y la ideología era una forma distorsionada de conciencia que ocultaba relaciones reales contradictorias.

Con Lenin el concepto de ideología es finalmente neutralizado. Si la ideología burguesa o religiosa no son científicas, no es porque ellas sean "ideología" en el sentido de Marx, sino porque son específicamente burguesa o religiosa. La connotación negativa ha sido desplazada de la noción misma de ideología. Aun cuando Lenin combatía el revisionismo de Bernstein, no lo atacaba por su concepción neutral de ideología, ni se oponía a él porque fuese "ideología". El revisionismo era criticado como parte de la "visión del mundo pequeño-burguesa". Ideología es aquí concebida como un dominio o campo de

lucha teórica en la que se expresan diferentes intereses de clase. Estos intereses de clase contradictorios se manifiestan en diferentes ideologías de clase que están en "lucha ideológica" entre sí. Como Lenin insistía, "la lucha ideológica conducida por el marxismo revolucionario contra el revisionismo… no es sino el preludio de las grandes batallas revolucionarias del proletariado, que va marchando adelante… a pesar de todos los titubeos y debilidades de la pequeño-burguesía"[86].

Con Lenin, por lo tanto, termina de cristalizar el proceso de cambio en el significado de la ideología. Demás está decir que el inmenso impacto de la obra de Lenin y de sus logros políticos contribuyó decisivamente al eventual triunfo de su concepción de ideología. Anderson ha sostenido que tales logros políticos dependieron de las energías revolucionarias de las masas rusas, cuya práctica espontánea "hizo posible el gran crecimiento de la teoría marxista logrado por Lenin"[87]. Sin embargo, lo que Anderson no dice es que mientras en muchos campos esta expansión teórica afectó áreas inexploradas de la teoría política marxista, en el caso específico de la ideología, transformó totalmente la concepción original de Marx. Uno se pregunta si esto habría pasado en la misma medida si Lenin hubiera leído La Ideología Alemana. Sea esto como sea, la concepción leninista influyó crucialmente en las nuevas contribuciones al concepto de ideología que emergieron después de su muerte.

[1] P. Anderson, Considerations on Western Marxism. London: New Left Books, 1976, p. 75.

[2] K. Marx, 'Preface' to A Contribution to the Critique of Political Economy, en K. Marx y F. Engels, Selected Works in One Volume. London: Lawrence & Wishart, 1970, p. 182.

[3] M. Markovic, The Contemporary Marx. Nottingham: Spokesman Books, 1974, p. 61.

[4] Véase por ejemplo The German Ideology. London: Lawrence & Wishart, 1970, p. 65; "The Class Struggle in France", en Surveys from Exile. Harmondsworth: Penguin, 1973, p. 37; Theories of Surplus Value. London: Lawrence & Wishart, 1972, vol. I, p. 287; y Capital. London: Lawrence & Wishart, 1974, Vol. I, p. 420.

[5] K. Marx and F. Engels, Manifesto of the Communist Party, en Selected Works, p. 44.

[6] K. Marx and F. Engels, The German Ideology, p. 65 (Mi énfasis).

[7] F. Engels, The Peasant War in Germany. London: Lawrence & Wishart, 1969, p. 41.

[8] K. Marx y F. Engels, Manifesto of the Communist Party, p. 44.

[9] K. Marx y F. Engels, The German Ideology, p. 47.

[10] F. Engels, Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy, en Selected Works, p. 584.

[11] F. Engels, Anti–Dühring. London: Lawrence & Wishart, 1969, p. 49.

[12] Ibid., p. 116.

[13] Ibid., p. 117.

[14] Ibid., pp. 40–1.

[15] F. Engels, Ludwig Feuerbach…, p. 609.

[16] Ibid., p. 618.

[17] Ibid., p. 617.

[18] F. Engels, Carta a C. Schmidt, 27 Octubre 1890, en Selected Correspondence. Moscow: Progress, 1975, p. 400.

[19] F. Engels, Carta a F. Mehring, 14 July 1893, en Selected Correspondence, p. 434.

[20] G. Stedman Jones, "Engels and the End of Classical German Philosophy", New Left Review, no. 79, 1973, p. 31.

[21] F. Engels, Carta a J. Bloch, 21–22 Septiembre 1890, en Selected Correspondence, p. 394.

[22] Ibid., p. 393.

[23] F. Engels, Carta a Mehring, p. 435.

[24] F. Engels, Carta a Borgius, 25 Enero 1894, en Selected Correspondence, p. 442.

[25] Véase sobre esto K. Korsch, Karl Marx. New York: Russell & Russell, 1963, p. 224; y G. Stedman Jones, "Engels and the End of Classical German Philosophy".

[26] F. Engels, Carta a Bloch, p. 395.

[27] F. Engels, "Prefacio" a The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte, en Selected Works, p. 95.

[28] F. Engels, Anti–Dühring, p. 109.

[29] F. Engels, Carta a Mehring, p. 435.

[30] F. Engels, Ludwig Feuerbach and the end…, p. 603.

[31] Véase sobre esto K. Marx y F. Engels, The German Ideology (unabridged version) vol. 5 de Marx–Engels Collected Works. London: Lawrence & Wishart, 1976, pp. 586–7. Vale la pena mencionar también que dos de los trabajos filosóficos mayores de Marx, a saber, la Crítica a la concepción del estado de Hegel y los Manuscritos económicos y filosóficos, fueron también publicados tardíamente por primera vez en 1927 y 1932, respectivamante.

[32] F. Mehring, On Historical Materialism. London: New Park Publications, 1975.

[33] Ibid., p. 15.

[34] Ibid., p. 9.

[35] Ibid.

[36] K. Kautsky, Ética y concepción materialista de la historia. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, 1975, p. 133.

[37] Ibid., p. 134.

[38] Véase sobre esto L. Kolakowski, Main Currents of Marxism, vol. II: The Golden Age. Oxford: Clarendon Press, 1978, pp. 40–2.

[39] F. Mehring, "Ética Socialista", en K. Kautsky, Ética y concepción materialista de la historia, p. 141.

[40] K. Kautsky, La doctrina socialista. Barcelona: Fontanamara, 1975, p. 33.

[41] Ibid., pp. 38-9. Ver también Ética y concepción materialista de la historia, p. 124.

[42] K. Kautsky, Ética y concepción materialista de la historia, p. 123.

[43] K. Kautsky, La doctrina socialista, p. 65.

[44] A. Labriola, Essais sur la conception materialiste de l'histoire. Paris: Gordon & Breach, 1970, p. 102.

[45] Ibid., p. 110.

[46] Véase sobre esto J. Larraín, The concept of Ideology. London: Hutchinson, 1979, cap. 6. Véase también El Concepto de Ideología. Vol. 1 Carlos Marx. Santiago: LOM, 2007, cap. 1.

[47] A. Labriola, Essais sur la conception materialiste de l'histoire, p. 116.

[48] Ibid., p. 124.

[49] Ibid., p. 139.

[50] Ibid., p. 226.

[51] Ibid., p. 122.

[52] G. Plekhanov, “For the Sixtieth Anniversary of Hegel’s Death”, en Selected Philosophical Works. London: Lawrence & Wishart, 1977, vol. I, p. 420.

[53] G. Plekhanov, The Development of the Monist view of History, en Selected Philosophical Works, vol. I, p. 624.

[54] Ibid., p. 638. Véase también pp. 624, 649.

[55] Ibid., p. 625.

[56] Ibid., p. 636. Véase también G. Plekhanov, Fundamental Problems of Marxism. London: Lawrence & Wishart, pp. 60–3.

[57] G. Plekhanov, The Development of the Monist View of History, p. 642.

[58] G. Plekhanov, “On the Economic Factor”, en Selected Philosophical Works, vol. II, p. 272.

[59] Ibid., p. 275.

[60] G. Plekhanov, Socialism and the Political Struggle, en Selected Philosophical Works, vol. 1, p. 90.

[61] G. Plekhanov, Our Differences, en Selected Philosophical Works, vol. I, p. 340.

[62] G. Plekhanov, A New Champion of Autocracy, or Mr L. Tikhomirov’s Grief, en Selected Philosophical Works, vol. I, p. 400.

[63] E. Bernstein, “Das realistische und das ideologische Moment im Socialismus”, en Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus. Berlin & Bern, 1901, p. 262.

[64] Ibid., p. 267.

[65] Ibid., p. 271.

[66] Ibid., p. 272.

[67] Ibid., p. 282.

[68] G. Plekhanov, “Bernstein and Materialism”, en Selected Philosophical Works, vol. II, pp. 326–9.

[69] Véase sobre esto K. Marx y F. Engels, The German Ideology (unabridged version), p. 587, nota de pie de página nº 7.

[70] P. Anderson, Considerations on Western Marxism, pp. 7 y 11.

[71] Ibid., p. 11.

[72] Véase sobre esto F. Castillo, El problema de la praxis en el teología de la liberación, tesis doctoral. Munster: Wilhelms Universitat, 1976, pp. 226–7.

[73] Uso indistintamente los términos ”positivo” o “neutral” para referirme a este nuevo concepto de ideología. Sin embargo, cada término da cuenta de un aspecto diferente del mismo concepto. Lo “neutral” se refiere al hecho de que esta noción de ideología ya no hace un juicio sobre la validez o adecuación de las ideas. Lo “positivo” se refiere al hecho de que la misma noción de ideología expresa las ideas e intereses políticos de todas las clases en la sociedad, o, en otras versiones, el nivel objetivo de la sociedad que abarca la totalidad de las formas de conciencia social.

[74] V. I. Lenin, What the ‘Friends of the People’ are and how they fight the Social–Democrats, en Collected Works. Moscow: Progress, 1960, vol. I, pp. 140 & 151.

[75] Ibid., pp. 298–299.

[76] V. I. Lenin, What is to be done?. Peking: Foreign Languages Press, 1975, p. 48.

[77] Ibid., pp. 98 y 37.

[78] Ibid., p. 37.

[79] Ibid., p. 49.

[80] V. I. Lenin, “Leon Tolstoy and his Epoch”, en Collected Works, vol. XXVII, pp. 83 & 49–53.

[81] Para un buen estudio de la posición de Plejanov desarrollada en varios artículos publicados en Iskra, véase H. Weber, Marxisme et conscience de classe. Paris: Union Generale d'Editions, 1975, pp. 135-40.

[82] L. Trotsky, Nos Taches politiques. Paris: Editions Bellefond, 1970, pp. 123–9.

[83] Véase N. Bukharin, Historical Materialism. Michigan: University of Michigan Press, 1969, pp. 305-6. El hecho de que Stalin terminó mandando a asesinar a Trotsky y ajusticiando a Bujarin, muestra hasta qué punto este último estaba equivocado y cómo la idea de "sustitución" distaba de ser un absurdo.

[84] R. Luxemburg, Organizational Question of Social Democracy, en M. A. Waters (ed.), Rosa Luxemburg Speaks. New York: Pathfinder Press, 1970, pp. 112–30.

[85] V. I. Lenin, Materialism and Empirio–Criticism. Peking: Foreign Languages Press, 1972, p. 153.

[86] V. I. Lenin, "Marxism and Revisionism", en Collected Works, vol. XXV, p. 39.

[87] P. Anderson, Considerations on Western Marxism, p. 12.

Capítulo II
El desarrollo de la ortodoxia

Los orígenes de la ortodoxia marxista

Para entender a los autores marxistas más importantes que durante el siglo XX trataron el concepto de ideología, Lukács, Gramsci y Althusser, es necesario hacer un rodeo para visualizar el contexto general del desarrollo del marxismo después de la muerte de Lenin. Simultáneamente con el surgimiento de diversas corrientes también emerge una ortodoxia que, con la consolidación del partido único en la Unión Soviética, finalmente llevará a la entronización de un marxismo oficial. Dos elementos destacan en el desarrollo de la ortodoxia. Primero, las tendencias economicistas y mecanicistas de la Segunda Internacional. Segundo, la codificación de la ortodoxia realizada por Stalin. Tanto Lukács como Gramsci conocieron el régimen de Stalin y no lo rechazaron en vida. Pero varias de sus contribuciones al concepto de ideología fueron, paradojalmente, una reacción en contra de la petrificación del marxismo realizado por la ortodoxia. Lukács, sin embargo, terminó por volver a la ortodoxia. También Althusser concibió su propia teoría como una reacción al determinismo y reduccionismo de la ortodoxia, pero nunca abandonó el Partido Comunista francés y no solo terminó por volver a la concepción leninista de ideología, sino que también le dio un lugar importante al “materialismo dialéctico” como la contraparte filosófica de la ciencia marxista.

El relato sobre la formación de una ortodoxia comienza con el concepto mismo de “materialismo histórico” y la versión que de él entregó Engels en su Anti–Dühring. Nadie puede dudar de que el materialismo histórico es posiblemente el legado intelectual más importante de la colaboración entre Marx y Engels. Pero pocos imaginan que el propio Marx no usó esta expresión, ni proveyó una definición formal o un tratamiento sistemático de sus contenidos. Fue Engels el que acuñó las expresiones “concepción materialista de la historia”[1] y “materialismo histórico”[2] y más aun, intentó una definición formal de él como

> Aquella visión del curso de la historia que busca la última causa y el gran poder que mueve todos los eventos históricos importantes en el desarrollo económico de la sociedad, en los cambios de los modos de producción e intercambio, en la consecuente división en distintas clases, y en las luchas de estas clases entre sí[3].

De hecho el Anti–Dühring de Engels, publicado como libro en 1878 con el conocimiento y aprobación de Marx, contiene el primer recuento del materialismo histórico escrito después de su formulación original en La Ideología Alemana y en el "Prefacio" de 1859.

Aunque es probablemente cierto que Engels exageró tanto el apoyo de Marx a los contenidos del Anti–Dühring como la naturaleza colaborativa de sus visiones teóricas[4], no se puede fácilmente disociar las ideas de Engels de al menos parte del pensamiento de Marx, y la influencia que sobre Marx ejercieron las preocupaciones más científicas y naturalistas de Engels fue reconocida por el mismo Marx[5]. Pero la existencia misma de diferentes énfasis y preocupaciones permite la posibilidad de diferentes interpretaciones y esto debe ser considerado con cuidado cuando se estudia la manera como el marxismo se desarrolló después de la muerte de los fundadores. Aunque sería absurdo culpar a Engels por la construcción de una ortodoxia marxista, sus escritos tardíos, especialmente el Anti–Duhring, fueron interpretados de un modo que eventualmente condujo al desarrollo de una ortodoxia rígida. Como Gerratana lo ha mostrado, el Anti–Duhring vino a satisfacer la necesidad de una síntesis completa y sistemática del socialismo y como tal fue saludado por Bernstein, Adler, Kautsky y Plejanov[6]. A pesar de que estos autores siguieron direcciones teóricas y políticas muy diferentes, todos interpretaron el Anti–Duhring como una visión del mundo general, como un manual enciclopédico de marxismo que se separó de sus orígenes críticos. Una vez que esto fue hecho, se abrió el camino para una codificación dogmática de los principios que caracteriza a la ortodoxia.

Para entender cómo el materialismo histórico se convirtió en una ortodoxia hay que evitar dos extremos. Por un lado, no es posible sostener la visión de que el marxismo ortodoxo es una mera distorsión del auténtico pensamiento de Marx, como Schmidt y Fleischer parecen creer[7]. Por otro lado se debe rechazar también la idea de que el

marximo ortodoxo es simplemente un desarrollo ulterior del pensamiento de Marx, como asevera Hoffman. En sus palabras:

> Yuxtaponer a Marx y el marxismo, las enseñanzas originales a los desarrollos que han salido de ellas, es un intento tan fútil y sin sentido, como separar el flujo de un río de su fuente. Porque el marxismo es la teoría de Karl Marx en tanto ha sido desarrollada a través de los últimos cien años de historia[8].

Ambos extremos no logran reconocer la existencia de tensiones en el pensamiento de Marx: el primero elogia la teoría de Marx como diferente del marxismo soviético; el segundo alaba al marxismo soviético como la continuación de Marx. Por lo que son incapaces de ver que el surgimiento de la ortodoxia se relaciona con la existencia de disyunciones en el pensamiento de Marx que explican algunos énfasis unilaterales en direcciones opuestas y que, sin embargo, no se puede reducir el pensamiento de Marx a ninguno de los dos.

En el surgimiento de la ortodoxia se debe considerar no solo una interpretación particular de los escritos de Engels por la primera generación de marxistas sino también el hecho de que tal interpretación pudo encontrar algún apoyo en el mismo Marx. Sin embargo, la construcción de una ortodoxia no es el simple resultado de opciones intelectuales. Aunque me concentraré en los aspectos teóricos del problema y sus conexiones con la obra de Marx, es necesario reconocer que la interpretación de Marx y Engels por la primera generación de marxistas fue muy dependiente de las características específicas de las prácticas y luchas políticas en las cuales estos autores participaron. Dos consideraciones principales son importantes en este respecto. Primero, hay que ver las circunstancias que condicionaron la estrategia y las actividades políticas del Partido Social Demócrata alemán, el primer gran partido marxista de clase obrera en Europa. Para un movimiento obrero recientemente creado era crucial fortalecer las organizaciones de la clase obrera y por lo tanto era una prioridad la constitución de sindicatos y la expansión de sus reivindicaciones económicas. Este énfasis en las luchas económicas se transformó en la creencia de que el capitalismo colapsaría, casi automáticamente, por el simple despliegue de sus contradicciones económicas inherentes[9]. En este contexto una interpretación economicista de Marx se hizo predominante, destacando la inevitabilidad de un proceso de "histor-

ia natural” que conduciría al socialismo. Kautsky, líder máximo del partido, era su principal representante.

El estallido de la Primera Guerra Mundial destruyó estas expectativas y condujo a la división y a la ulterior integración del partido social demócrata alemán dentro del sistema capitalista. Como lo ha afirmado Salvadori, este paradojal resultado se debió al hecho de que “la social democracia alemana fue el primer gran partido de la clase obrera obligado a lidiar, derecha y bruscamente, con un sistema capitalista cuyo rápido fin su teoría lo había llevado a esperar, y que en vez se expandió explosivamente hacia afuera en un imperialismo que logró un amplio apoyo de masas”[10]. La segunda consideración importante tiene que ver con la progresiva evolución del partido bolchevique después de la revolución de 1917 hacia una burocracia autoritaria y monolítica que monopolizó la interpretación de Marx y Engels y que, a través de la COMINTERN (Tercera Internacional Comunista) fue incluso capaz de imponer su dogmática “línea oficial” sobre la mayoría de los partidos comunistas extranjeros[11]. De este modo, al economicismo de la Segunda Internacional se agregó una interpretación “oficial” soviética que fijó y codificó los principales postulados del materialismo histórico. La etapa final de este proceso de constitución de una ortodoxia queda definitivamente sellada por el famoso panfleto de Stalin, Materialismo Histórico y Dialéctico[12], publicado en 1938, que se hizo tremendamente influyente dentro del mundo comunista y cuyos contenidos principales fueron repetidos y ensalzados por los manuales soviéticos[13] y por algunos escritores occidentales[14] hasta el fin de la Unión Soviética.

Los elementos principales de la interpretación ortodoxa en lo que dice relación con los contenidos y funciones de las contradicciones y las formas de conciencia –que constituyen la base donde se fundó el concepto de ideología de Marx– pueden resumirse en dos puntos. Primero, el materialismo histórico se considera como una extensión o aplicación de los principios del materialismo dialéctico al estudio de la sociedad y la historia. Segundo, la conciencia es un reflejo de la realidad material porque el ser, el mundo material, es primero y existe independientemente de la conciencia.

La dialéctica y el materialismo dialéctico

Aunque Lenin afirma con toda confianza que "Marx frecuentemente llamó su visión del mundo materialismo dialéctico, y el Anti–Dühring de Engels, la totalidad del cual Marx leyó en el manuscrito, expone precisamente esta visión del mundo"[15], esta es una expresión que ni Marx ni Engels realmente usaron. De hecho, "materialismo dialéctico" fue un término acuñado por Plejanov en 1894 como la más "fiel descripción de la filosofía de Marx" en oposición tanto al "materialismo metafísico" de Holbach y Helvecio como al "idealismo dialéctico" de Hegel[16]. Pero sin duda Lenin se anota un buen punto cuando ve la conexión entre el Anti–Dühring y el materialismo dialéctico concebido como una filosofía general y distinta preocupada de las leyes dialécticas del movimiento inherente en todos los seres. Por un lado Engels no solo presenta la dialéctica como un principio general de movimiento que puede ser aplicado a la naturaleza y la historia[17], sino que también busca desarrollar su aplicación a la naturaleza porque está convencido de que "la naturaleza es la prueba de la dialéctica"[18]. En contra de la objeción de Dühring de que no pueden haber contradicciones en las cosas reales, Engels argumenta que eso puede ser verdadero en la medida que consideremos a esas cosas estáticamente, pero tan pronto como consideramos a las cosas en movimiento, entonces aparecen las contradicciones: "el movimiento mismo es una contradicción"[19].

Siguiendo esta idea básica, Engels se esfuerza por mostrar cómo la dialéctica opera en los cambios mecánicos de todos los elementos físicos y también en los procesos de la vida orgánica, de las reacciones químicas y de las matemáticas[20]. Más tarde, en su Dialéctica de la Naturaleza, Engels elaboró aun más estas ideas y las extiende a otros ejemplos tales como el calor, la electricidad, la fricción, etc., sacados de la física, astronomía, geología, biología y otras ciencias. Por otro lado, siguiendo a Hegel, Engels busca establecer y elaborar las leyes generales de la dialéctica que son abstraídas de la historia de la naturaleza y de la sociedad. En sus palabras,

> En lo principal ellas pueden reducirse a tres:
>
> -La ley de la transformación de la cantidad en calidad y viceversa;

-La ley de la interpenetración de los opuestos; y
-La ley de la negación de la negación.

Las tres son desarrolladas por Hegel de una manera idealista como meras leyes del pensamiento[21].

Uno de los ejemplos que Engels provee para ilustrar de dónde vienen estas leyes de la naturaleza parte de un grano de cebada; si cae en terreno favorable germina y el grano como tal desaparece, es negado. La planta que nace es la negación del grano. Pero la planta florece, produce nuevas semillas y después muere, siendo a su vez negada. Como resultado de la negación de la negación tenemos el grano de cebada multiplicado y mejorado cualitativamente. El mismo proceso dialéctico sucede con los huevos de los insectos que son negados, etc.[22]. De este modo, al establecer estas leyes, Engels explícitamente está recurriendo a una concepción hegeliana de la dialéctica, con la condición de "cambiar la dirección de la cosa" de tal manera que las leyes sean deducidas de la naturaleza y la historia y no impuestas sobre ellas como leyes del pensamiento.

Sin embargo, la diferencia no parece tan importante cuando se tiene en cuenta que para Hegel no existía una distinción adecuada entre la historia y la naturaleza por un lado, y el pensamiento por el otro. Para él, la producción del pensamiento era simultáneamente el proceso de producción de la naturaleza y la historia, de tal manera que, como lo ha sugerido Colletti, "la dialéctica de las ideas es al mismo tiempo una dialéctica de la materia"[23]. Es cierto que en Marx se puede encontrar una explicación de la dialéctica como una "simple inversión" de la dialéctica de Hegel[24], pero se pueden encontrar también otros pasajes en los cuales las diferencias entre las dos concepciones es mayor que la mera inversión. En el Anti–Dühring y en la Dialéctica de la Naturaleza no se encuentra tal contrabalance[25], y por lo tanto no es sorprendente que la generación de marxistas que tomó el Anti–Dühring como el recuento definitivo y autorizado del marxismo destacó y trató de codificar aun más una versión hegeliana de la dialéctica como el principio universal de todos los seres.

Esto es patente en Plejanov, quien constituye a la dialéctica no solo en una filosofía del movimiento distinta, llamada materialismo dialéctico, sino también en una lógica superior a la lógica formal. De

acuerdo a Plejanov el movimiento de la materia contradice el principio lógico de la identidad porque “un cuerpo que se mueve está en un lugar particular, y al mismo tiempo no está allí”[26]. En otras palabras, siguiendo a Engels, el movimiento es una contradicción; pero si esto es así “parece que nos encontramos confrontados con la alternativa de reconocer las leyes fundamentales de la lógica formal y negar el movimiento, o, por el contrario, reconocer el movimiento y negar esas leyes”[27]. La solución del acertijo es aceptar que así como el descanso es solo un momento del movimiento, la lógica formal es una instancia particular de la “lógica dialéctica”[28]. Esta posición clarifica y formaliza algunas sugerencias que ya se encontraban en el Anti–Dühring que privilegiaban la dialéctica por sobre la lógica formal en la medida que provee “una visión más comprehensiva del mundo” y “la forma de pensar más importante para la ciencia natural del día presente”[29]. Fuera de esto Plejanov destaca la transformación de la cantidad en calidad y la existencia de saltos (interrupciones en la gradualidad) en la evolución de tanto la naturaleza como de la sociedad[30].

Lenin, por su parte muestra la misma fascinación con la dialéctica de Hegel y aun afirma que “es imposible entender completamente El Capital de Marx, y especialmente su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido completamente la totalidad de la Lógica de Hegel. En consecuencia, medio siglo después, ninguno de los marxistas entendía a Marx!”[31]. No importa, por lo tanto, que Marx no dejara un análisis específico del método dialéctico porque “él dejó la lógica de El Capital, y ésta debe ser utilizada en su totalidad en esta cuestión”[32]. Lenin entiende por dialéctica la identidad de los opuestos que debe ser reconocida “en todos los fenómenos y procesos de la naturaleza”[33]. De donde la dialéctica de la sociedad es solo un caso especial de la dialéctica general que puede también ser encontrada en las matemáticas, en la mecánica, en la física, en la química, etc. Todas las ciencias naturales muestran el movimiento dialéctico en la naturaleza, “la transformación de lo individual en lo universal, de lo contingente en lo necesario, transiciones, modulaciones y las conexiones recíprocas de los opuestos”[34].

Con Bujarin y Stalin el desarrollo de la ortodoxia recibió un impulso vital porque ellos elaboraron, clasificaron y fijaron los postula-

dos fundamentales de lo que ha sido llamado comúnmente materialismo dialéctico desde entonces. Los primeros principios de esta concepción se preocupan de la relación entre materia y mente y se tratarán en la sección siguiente. Pero desde ya es necesario advertir que esta concepción en sí misma es un cambio con respecto de la concepción de Marx y Engels en dos respectos íntimamente conectados. Primero, para los fundadores del marxismo la teoría de la conciencia era una parte del materialismo histórico y se trataba dentro de ese contexto. Segundo, el análisis de la conciencia de Marx y Engels nunca fue una elaboración filosófica abstracta acerca de la mente y la materia en general.

La segunda parte del materialismo dialéctico es obviamente la dialéctica misma. Pero aquí las elaboraciones de Engels acerca de la dialéctica de la naturaleza y, en verdad, algunas de las propias afirmaciones de Marx, proveen un terreno más firme para similares abstracciones. De modo que, en su mismo nacimiento como la filosofía ortodoxa del marxismo, el materialismo dialéctico, en cuanto codificado por Bujarin y Stalin, establece el nivel en el cual la conciencia y la dialéctica son analizados: no el análisis concreto de sociedades históricas, sino principios y clasificaciones abstractas.

En lo que respecta a la dialéctica, Bujarin distingue dos maneras de mirar la naturaleza y la sociedad: el punto de vista estático y el punto de vista dinámico. Solo este último constituye la "posición correcta" porque nada es inmutable en el mundo y por eso todo debe ser entendido en su evolución desde sus orígenes hasta su destrucción. Este es el punto de vista dialéctico[35]. Además, los fenómenos deben ser considerados no como instancias aisladas sino que en sus relaciones mutuas. Estos son entonces los dos principios básicos que demanda el método dialéctico: "Que todos los fenómenos sean considerados en sus relaciones indisolubles; en segundo lugar, que ellos sean considerados en su estado de movimiento"[36]. De estos dos principios Bujarin deriva consecuencias metodológicas para el estudio de la sociedad: cada sociedad debe ser considerada en sus propios términos peculiares[37]; cada forma social debe ser estudiada en sus procesos internos de cambio[38]; todas las sociedades deben ser consideradas en su crecimiento y necesaria desaparición[39], etc.

La base del movimiento es, por supuesto, la contradicción. En este respecto la comprensión de Hegel de Bujarin reduce la dialéctica a un proceso en tres etapas: tesis (condición de equilibrio original), antítesis (perturbación del equilibrio), y síntesis (reconciliación de la contradicción)[40], que él usa para clasificar los tipos de relaciones entre la sociedad y su medio: equilibrio estable, equilibrio inestable con indicación positiva, y equilibrio inestable con indicación negativa[41].

Bujarin agrega unos pocos otros elementos acerca de la transición de la cantidad a la calidad y la existencia de cambios súbitos en la naturaleza y la sociedad (que habían sido una preocupación importante de Plejanov). Pero fue Stalin quien finalmente estableció lo que Kolakowski ha llamado acertadamente "un completo catecismo marxista para toda una generación"[42]. Su enormemente influyente panfleto Materialismo histórico y dialéctico no es en verdad muy creativo u original porque todo lo que contiene había ya sido dicho por Plejanov, Bujarin y Lenin; pero está presentado pedagógica y sistemáticamente, y constituye la versión final y definitiva de la ortodoxia (a la que, por supuesto, no es ajena el poder total que Stalin ejerció por tanto tiempo). Además es el texto que finalmente consagra el estatus derivado del materialismo histórico:

> El materialismo histórico es la extensión de los principios del materialismo dialéctico al estudio de la vida social, una aplicación de los principios del materialismo dialéctico a los fenómenos de la vida de la sociedad, al estudio de la sociedad y de su historia[43].

Stalin explica el materialismo dialéctico como una combinación del materialismo filosófico con un método dialéctico. El primero será considerado en la sección siguiente en cuanto trata, fundamentalmente, de la teoría de la conciencia. En lo que respecta a la dialéctica, Stalin argumenta que es el opuesto directo de la metafísica y que posee cuatro características principales. Primero, debido a que la naturaleza es un todo integral, "cualquier fenómeno puede ser entendido y explicado si se le considera en su inseparable conexión con los fenómenos que lo rodean"[44]. Segundo, como la naturaleza está en un estado de movimiento continuo donde siempre están surgiendo, desarrollándose y desapareciendo cosas, los fenómenos deben ser considerados desde el punto de vista del movimiento y el cambio[45]. Tercero, el desarrollo

en la naturaleza no es una acumulación gradual de cambios cuantitativos sino una acumulación de cambios cuantitativos que abruptamente pasan a cambios cualitativos fundamentales tomando "la forma de un salto de un estado a otro"[46]. Cuarto, "las contradicciones internas son inherentes en todas las cosas y fenómenos de la naturaleza, porque todas ellas tienen sus lados negativos y positivos"[47], y los conflictos entre estos opuestos es la substancia del proceso de desarrollo.

Con pequeñas variaciones, los manuales soviéticos repiten y comentan la versión de Stalin hasta el fin del régimen comunista. Solo en Europa Occidental es posible encontrar intentos independientes por justificar la dialéctica de la naturaleza sin una referencia a los principios establecidos por la ortodoxia soviética oficial. Algunos comunistas franceses debaten el asunto de una manera altamente abstracta y más bien inconclusa, pero en último término aceptan un tratamiento filosófico separado de las leyes dialécticas por la necesidad teórica de una definición filosófica de los contenidos de la dialéctica[48].

En Gran Bretaña, Hoffman defiende la dialéctica de la naturaleza argumentando que si aceptamos la existencia de una dialéctica humana estamos obligados a aceptar una dialéctica de la naturaleza porque "para entender la dialéctica humana dialécticamente, debemos comprender su génesis. Y la génesis del hombre no puede ser comprendida en términos de una naturaleza que es solo capaz de moverse en círculos"[49]; o, en otras palabras, una naturaleza mecánica no puede producir un hombre dialéctico[50]; por lo tanto "a menos que la materia sí contenga aquella productividad y novedad que es llamada dialéctica", entonces su desarrollo histórico no puede ser racionalmente explicado; y "si el desarrollo de la materia es inexplicable, así también lo es el desarrollo del hombre"[51]. En resumen, para la ortodoxia la dialéctica aparece como un principio universal del movimiento inherente en todos los seres que puede ser presentada como una filosofía general independientemente de las prácticas sociales y cuya aplicación a la sociedad origina el materialismo histórico.

La conciencia como reflejo

Vimos en el volumen anterior cómo en Marx y Engels existió una tensión entre la conciencia anticipatoria y la conciencia como reflejo[52]. Después de la muerte de Marx surgieron muchas interpretaciones que, pretendiendo ser marxistas, redujeron la conciencia a sus condiciones económicas y le negaron todo rol activo. Esto pasó tan rápido que el propio Engels en sus últimos años se sintió obligado a enfrentar esas visiones y en una serie de cartas importantes trató de volver al curso original. Partió reconociendo que

> Marx y yo somos parcialmente culpables del hecho que la gente más joven a veces ponga más énfasis en el lado económico de lo que le es debido. Teníamos que destacar el principio fundamental en contra de nuestros adversarios, que lo negaban, y no siempre tuvimos el tiempo, el lugar o la oportunidad para valorar los otros factores envueltos en la interacción[53].

La argumentación de Engels tiene tres partes. Primero, aunque el factor económico es determinante en última instancia, no es el único determinante, porque "una vez que un elemento histórico ha sido traído al mundo por otras, en definitiva causas económicas, reacciona, y puede reaccionar sobre su medio y aun sobre las causas que lo originaron"[54]. Pero este es solo un efecto secundario[55]. Segundo, la supremacía última del factor económico sobre la esfera de la conciencia "opera dentro de los términos establecidos por esa misma esfera particular"[56]. Tercero, el movimiento económico se impone porque la efectividad de la conciencia se diluye en un "número sin fin de accidentes"[57].

Puede parecer paradojal que esta lucha tardía de Engels contra el reduccionismo económico haya entregado al mismo tiempo algunos elementos a la visión ortodoxa de la conciencia como un mero reflejo de la realidad. Pero así me parece que es el caso. No es meramente el hecho de que en estas cartas Engels todavía se refiere a la conciencia como un reflejo[58], sino también, y principalmente, el hecho de que el tratamiento de la conciencia se realiza no en el contexto de la teoría de la praxis sino en el contexto de instancias o esferas ya constituidas que interaccionan causalmente. Por un lado, la conciencia recibe alguna efectivdad causal pero solo como un reflejo dado de procesos económicos, no como anticipadora y participadora en la construcción misma de esos procesos. Por otro lado, tal efectividad causal conce-

dida a la conciencia significa muy poco porque existe como una multitud de fuerzas accidentales que tienden a anularse recíprocamente, permitiendo así la primacía de las fuerzas económicas substanciales. Este análisis de la conciencia de Engels en el contexto de esferas dadas de la vida social se expresa en su mejor forma, por supuesto, en la metáfora de la base y la superestructura.

La misma mezcla paradojal entre oposición al reduccionismo económico y teoría del reflejo se encuentra en Plejanov. Revisando la seminal colección de ensayos de Labriola[59], critica la teoría del factor económico como una abstracción que "desmembra la actividad del hombre social"[60]. Los verdaderos materialistas, argumenta, son "contrarios a arrastrar el factor económico a todo. Lo que es más, aun preguntar qué factor predomina en la vida social les parece sin sentido"[61]. Lo que se necesita no es una teoría de fuerzas separadas que determinan el movimiento de la sociedad, sino una "visión sintética de la vida social". La ley, la moral y el estado están determinados por relaciones económicas pero no directa e inmediatamente. En conclusión, Plejanov reconoce el carácter anticipatorio de la conciencia: "No existe hecho histórico que no deba su origen a la economía social; pero no es menos cierto decir que no existe hecho histórico que no estuviera precedido, acompañado y seguido por un estado definido de conciencia"[62].

Sin embargo, por otro lado, Plejanov propone un recuento secuencial más bien mecanicista de la base y la superestructura por medio del cual la causa primera de todo fenómeno social son las fuerzas productivas que determina la economía y esta a su vez determina la política y el resto en una secuencia casi temporal que termina en las formas más abstractas de conciencia:

> Si quisiéramos expresar en breve la visión mantenida por Marx y Engels con respecto a la relación entre la ahora celebrada "base" y la no menos celebrada "superestructura", obtendríamos algo como lo siguiente:
>
> 1) el estado de las fuerzas productivas;
> 2) las relaciones económicas que estas fuerzas condicionan;
> 3) el sistema sociopolítico que ha sido desarrollado sobre la "base" económica dada;

> 4) la mentalidad de los hombres viviendo en sociedad, que está determinada en parte directamente por las condiciones económicas existentes, y en parte por todo el sistema sociopolítico que ha surgido sobre ese fundamento;
> 5) las varias ideologías que reflejan las propiedades de esa mentalidad[63].

Por lo tanto, no es sorprendente que para Plejanov la psicología de los seres humanos refleje en general la estructura de la sociedad y que "la psicología de la sociedad [sea] siempre apropiada en relación con su economía"[64].

Es en Kautsky que la teoría de la conciencia toma un claro sesgo reduccionista. Pero más que reduccionismo económico, Kautsky propone una concepción materialista (muy basada en Darwin) por medio de la cual la conciencia llega a ser "un arma en la lucha social por la vida"[65]. En este sentido los hombres no son diferentes de los animales; usan la conciencia para sobrevivir y adaptarse. De donde todas las formas de conciencia y especialmente las reglas morales no son arbitrarias, surgen de las necesidades sociales[66]; "cada forma social requiere, para subsistir, determinados cánones morales que se adaptan a ella"[67]. Pero este no es un proceso mecánico:

> Así como con los cánones morales, así también sucede con el resto de la complicada superestructura ideológica que se alza sobre el modo de producción. Puede separarse de su base y, durante un cierto período, puede tener una existencia independiente[68].

Pero esto no es razón para suponer que la conciencia determina el desarrollo social. Siguiendo a Engels, Kautsky acepta la existencia de interacción recíproca entre la base y la superestructura y que los factores ideológicos pueden favorecer el desarrollo económico. Pero esto puede suceder solo mientras la conciencia dependa de la vida social y corresponda a las necesidades sociales que la generan[69].

Esta es la explicación funcionalista de la conciencia que Cohen puso de moda en 1978: las bases requieren de superestructuras y el carácter de estas últimas depende de las necesidades de las primeras. Así, aunque los cánones morales pueden separarse y sobrevivir por un largo tiempo, mientras más el desarrollo económico avanza y crea nuevas necesidades, más fuerte será la contradicción entre la moralidad vigente y la vida de los miembros de la sociedad. En el largo plazo,

la moralidad necesariamente cambiará para adaptarse a las nuevas necesidades sociales. Kautsky concluye entonces que

> De tales alturas celestes, el materialismo histórico vuelve a traer la moralidad a la tierra. Nosotros aprendemos a conocer su origen animal y a ver de qué modo sus mutaciones en la sociedad humana están condicionadas por mutaciones que ella atraviesa bajo el impulso del desarrollo técnico… Solo la concepción materialista de la historia destronó completamente al ideal moral como factor normativo del desarrollo social y nos enseñó a derivar nuestros objetivos sociales exclusivamente del conocimiento de las bases materiales dadas[70].

Y esta es la razón por la que Kautsky argumenta con fuerza contra Bernstein, quien creía que los factores ideológicos, especialmente los morales, habían adquirido en el capitalismo una capacidad más grande para la acción independiente que antes[71]. La tesis de Kautsky es que la conciencia humana es hoy no menos dependiente del modo de existencia social y que los seres humanos no se ponen problemas a los cuales encuentran soluciones arbitrarias a voluntad[72].

Con Lenin el desarrollo de la ortodoxia recibe una contribución crucial en lo que se refiere a la teoría de la conciencia. Desde sus primeros escritos teóricos Lenin mantuvo una interpretación de la base y la superestructura que destacaba el carácter derivado y secundario de esta última y la primacía de la primera. Esto se expresaba en una distinción radical entre relaciones sociales materiales e ideológicas. Las primeras se forman sin pasar a través de la conciencia del hombre, mientras las segundas pasan a través de la conciencia del hombre antes de formarse[73]. Son solo las relaciones sociales materiales las que hacen posible observar científicamente las regularidades y la recurrencia en la sociedad. La relaciones sociales ideológicas no permiten el estudio científico de la sociedad. De este modo, por primera vez la conciencia es explícitamente excluida de la constitución misma de las relaciones sociales materiales y de este modo la metáfora de la base y la superestructura se transforma en expresión de diferentes compartimentos estancos de la vida social.

Estas ideas tempranas de Lenin se complementan con su defensa del materialismo filosófico y en particular de la teoría del reflejo, de acuerdo con la cual las cosas existen fuera de nosotros y son reflejadas como imágenes en nuestra conciencia[74]. En sus palabras, “la ma-

teria es una categoría filosófica que denota la realidad objetiva que le es dada al hombre por sus sensaciones y que es copiada, fotografiada y reflejada por nuestras sensaciones, mientras existe en forma independiente de ellas"[75]. Esto significa también que la materia es "primaria" y la conciencia es "secundaria"[76]. Lo que es interesante en la discusión de Lenin sobre la materia y la conciencia es que por primera vez es separada del materialismo histórico y se ubica claramente en el contexto de esta nueva disciplina filosófica llamada materialismo dialéctico, que es abstracta y deshistorizada.

Como en otros aspectos de la ortodoxia, fueron Bujarin y Stalin los que finalmente codificaron y fijaron la doctrina concerniente a la conciencia como uno de los dos temas principales del materialismo dialéctico. Bujarin parte con la idea de que primero fue la materia incapaz de pensamiento y después la materia se desarrolló en el hombre, que puede pensar, de donde "la materia es la madre de la mente; la mente no es la madre de la materia… la mente viene después y debemos por lo tanto considerarla como el hijo y no como la madre"[77]. De aquí Bujarin concluye que la materia existe sin la mente como un ser independiente y objetivo, mientras la mente no puede existir sin la materia. La misma sociedad, siendo un producto de la naturaleza, se funda sobre la producción material, y sin las fuerzas productivas materiales no puede existir conciencia social. Es "la evolución de la producción material la que crea el fundamento para el crecimiento de la así llamada 'cultura mental'… la vida mental de la sociedad es una función de las fuerzas de producción"[78]. Por supuesto, esto no significa que las ideas no tengan efectos pero uno se debe preguntar por qué la gente piensa de una manera particular y la respuesta será encontrada en las condiciones materiales de la sociedad.

Stalin, a su vez, enumera los principios del materialismo filosófico marxista en orden. Primero, el materialismo mantiene que "el mundo es por su misma naturaleza material"[79]. Segundo, sostiene que "la materia, la naturaleza, el ser, es una realidad objetiva que existe afuera e independiente de nuestra conciencia"[80]. Como consecuencia de esto, la materia es primaria y la conciencia es secundaria y derivada porque es un reflejo de la materia. Tercero, el materialismo mantiene que "el mundo y sus leyes son plenamente conocibles"[81] y que el

conocimiento de ellos es válido y auténtico. Esto no solo es cierto respecto de la naturaleza sino también de la sociedad; "por lo tanto, la ciencia de la historia de la sociedad, a pesar de toda la complejidad de los fenómenos de la vida social, puede llegar a ser una ciencia tan precisa como, digamos, la biología"[82]. Al mismo tiempo, si la materia es primaria y la conciencia secundaria, se sigue que la vida material de la sociedad es también primaria y su vida espiritual es secundaria o derivada. Una vez más se afirma que, por supuesto, esto no significa que las ideas no sean significativas o que no "afecten recíprocamente al ser social"[83]. Tal como Bujarin, Stalin toma el dicho de la juventud de Marx acerca de que la teoría llega a ser una fuerza material una vez que se ha apoderado de las masas, pero tal teoría solo puede emerger como consecuencia de las tareas establecidas por el desarrollo de la vida material.

Hay poco más que valga la pena mencionar en los textos soviéticos posteriores, los que en su mayor parte repiten a Stalin y Lenin[84]. De mayor interés es la defensa de Hoffman de la teoría del reflejo. Por supuesto, parte como cualquier campeón de la ortodoxia, asumiendo la absoluta coherencia teórica y la perfecta identidad de ideas entre Marx, Engels y Lenin. En el caso de este último, muestra, con alguna razón, que Lenin no flaqueó en su apoyo a esa teoría en sus cuadernos filosóficos. Pero más allá de esto, defiende la teoría del reflejo por varias razones. Primero, si no se acepta la teoría del reflejo, nuestra relación con el mundo sería ininteligible, sería imposible saber que existe alguna correspondencia entre nuestra mente y el mundo exterior[85]. Segundo, el reflejo no implica por sí mismo pasividad sino que es un proceso activo. Aun cuando Lenin usa los términos tales como "copiando", "fotografiando" y "reflejando", se está refiriendo a "las actividades prácticas en la cognición humana"[86]. Tercero, Marx y Engels nunca desecharon el materialismo filosófico de la Ilustración, sino que construyeron sobre sus fundamentos[87]. Cuarto, y muy importante, la teoría del reflejo es crucial para entender la distinción de Marx entre apariencia y realidad. Solo se puede distinguir realidad de apariencia aceptando "que uno es un reflejo engañoso del otro"[88]. Quinto, "es solo porque las ideas de hecho reflejan el mundo real que la práctica humana es posible"[89].

Evaluación crítica del materialismo dialéctico

Cuando Engels afirma que él y Marx rescataron la dialéctica del idealismo y la "aplicaron" a la naturaleza y la historia[90], está implícitamente concibiendo la dialéctica como un "método" que se presume autónomo y que puede ser utilizado en dos áreas de aplicación. Esta separación del "método" de su "objeto" de estudio o "área" de aplicación está en el centro del materialismo dialéctico. Ya he mencionado que al concebir la dialéctica como un método separado y tratar de establecer las "leyes" de tal método, Engels pensaba que estaba siguiendo a Hegel, excepto que era necesario "dar vuelta la cosa" de manera de no concebir tales leyes como puras leyes de pensamiento. También mencioné la idea de Colletti que, como Hegel no distinguía entre materia y pensamiento, el materialismo dialéctico terminó por adoptar una dialéctica de la materia totalmente hegeliana[91]. Sin embargo, desde otro punto de vista, puede decirse que el materialismo dialéctico es profundamente anti-hegeliano y más bien positivista, porque Hegel no aceptaba la separación entre el método y su objeto de estudio. Por el contrario, él argumentaba que

> El verdadero conocimiento científico… demanda abandono a la vida misma del objeto… Es innecesario entonces aplicar un esquema formal al contenido concreto de una manera externa… Esta naturaleza del método científico, que consiste en parte en ser inseparable del contenido…[92].

También Marx creía que el método científico –tanto el método de presentación como el método de indagación– tiene que seguir el movimiento del objeto: este último tiene que "analizar sus diferentes formas de desarrollo para ubicar su conexión interna. Solo después de que este trabajo se ha efectuado, puede el movimiento real ser adecuadamente descrito"[93].

El problema principal de concebir la dialéctica como un método separado derivado de tres leyes universales es su abstracción, su pérdida de contacto con la situación históricamente concreta, su incapacidad para discriminar entre las diferencias sustantivas de lo concreto, su reducción de la riqueza de la vida a la uniformidad de principios abstractos. Pero por sobre todo, tal concepción inevitablemente cae en la trampa que quería evitar, a saber, concebir las leyes dialéctic-

as como puras leyes del pensamiento, como principios a priori que pueden ser aplicados a la realidad. De hecho, si algo puede ser llamado "dialéctico" no es un método, sino el movimiento de la realidad misma. El método es "dialéctico" solo en la medida que captura y expresa el movimiento del objeto, solo en la medida que siendo una actividad intelectual, es también parte del movimiento del objeto. En este sentido la dialéctica hegeliana y la marxista comparten la misma concepción del método. Como lo ha sostenido Echeverría, para Marx y Hegel "el método es solo la forma dada a la actividad teórica del movimiento interno de un contenido particular"[94], por lo que la dialéctica no es primariamente un método o una lógica de análisis separada –aun si Marx frecuentemente la presentaba así. Es más bien la forma específica de movimiento de la realidad que debe ser apropiada por el teórico.

Sin embargo, el hecho de que la dialéctica hegeliana y la marxista concuerdan en la idea de que el método está subordinado al movimiento del objeto, no significa que están necesariamente de acuerdo en su recuento del movimiento dialéctico mismo. La descripción de Hegel de tal movimiento se basa en un concepto universal de contradicción, el cual, siendo inherente en todos los seres, les permite cambiar y desarrollarse: "La contradicción es el principio mismo de movimiento del mundo: y es ridículo decir que la contradicción es impensable"[95]. El concepto de contradicción se refiere a una oposición incluyente entre dos extremos que no pueden ser definidos o subsistir por sí mismos sin una referencia a su opuesto[96]. Su universalidad para Hegel surge del hecho de que es inherente en el proceso de autoalienación de la conciencia, el que, a su vez, es el proceso de creación de la materialidad, de manera que todo lo que existe es el opuesto contradictorio de la autoconciencia o, más bien, la autoconciencia como el opuesto de sí misma. Partiendo de esta noción, el materialismo dialéctico tiene solo que sustituir el movimiento de la conciencia por el movimiento de la materia en orden a proponer una dialéctica de la naturaleza independiente de la sociedad humana. Sin embargo, continúa entendiendo la contradicción como un principio metafísico general que intenta explicar el movimiento de todas las cosas. Ahora bien, creo que el materialismo histórico, al menos ese en que Marx pensaba, no está in-

teresado en un concepto general de contradicción que destaca solamente la oposición incluyente entre dos polos materiales, sino que se focaliza en los antagonismos que derivan del "autoextrañamiento humano", de la práctica alienada. La naturaleza en sí misma contiene oposiciones no incluyentes, extremos reales que no pueden ser mediados[97], u oposiciones incluyentes que no implican alienación humana. Como lo ha aseverado Bhaskar, podrían existir "oposiciones incluyentes en la naturaleza, pero no inteligibilidad o razón dialécticas[98].

Un concepto de contradicción que solo subraya oposiciones generales incluyentes como la fuente de todo movimiento no tiene la capacidad de expresar la clase de negatividad de la que el materialismo histórico se preocupa y está obligado a aceptar la idea de Hegel de que "no es, por así decirlo, una falta, una imperfección o un defecto en algo si una contradicción puede encontrarse en él"[99]. Para Marx, por el contrario, la contradicción surge de la imperfección, es el resultado de la incapacidad de los seres humanos para controlar los productos sociales de su propia práctica. Esta es la razón por la cual la naturaleza, considerada independientemente de la sociedad humana, no se mueve dialécticamente; no evoluciona sobre la base de contradicciones. Es también la razón por la cual el método científico de análisis de la naturaleza (ese con el que operan los científicos reales) no es dialéctico y no considera las tres leyes establecidas por Engels. Schmidt ha elaborado este punto argumentando que las leyes dialécticas "no tienen en absoluto conexión con el método de la ciencia natural misma, que se orienta hacia la lógica formal y es no dialéctica en el sentido de que no refleja la mediación histórica de sus objetos"[100]. Concuerdo con esto, pero es necesario dejar en claro que el hecho de que el método de la ciencia natural se oriente hacia la lógica formal no significa que, a contrario sensu, el método dialéctico de Marx no lo haga. La sugerencia de que la dialéctica de Marx implica una clase de lógica diferente significa, o que la lógica formal no se aplica en el estudio de la sociedad, o que, para seguir a Plejanov[101], la lógica formal es solo una instancia particular de una lógica dialéctica superior, que es la única que puede entender el movimiento.

Ambas alternativas son claramente erróneas. La última, porque no hay incompatibilidad entre la lógica formal y el movimiento. Como

lo ha establecido Kolakowski, aceptar tal ingenuidad es caer de nuevo en la vieja trampa de los filósofos eleáticos que trataron de probar que el movimiento era autocontradictorio[102]. La primera, porque no existe incompatibilidad entre la lógica formal y el estudio dialéctico de la sociedad, como lo muestran los análisis de Marx en numerosas ocasiones. A riesgo de repetir algo que ya analicé en el volumen primero de esta serie[103], tómese por ejemplo uno de los pasajes de Marx en Teorías de la Plusvalía, donde afirma que "la economía política clásica ocasionalmente se contradice", y luego, unas pocas líneas más abajo, agrega que el desarrollo de la economía política "mantiene una correspondencia con el desarrollo real de las contradicciones sociales y de los conflictos de clase inherentes a la producción capitalista"[104]. La primera mención de contradicción se refiere claramente a contradicciones lógicas, a pensamiento erróneo de parte de la economía política, que Marx critica. La segunda se refiere a contradicciones reales inherentes en la producción capitalista. En el mismo pasaje y contexto Marx rechaza las primeras porque violan la lógica formal y reconoce las segundas porque existen en la realidad. Esto solo puede significar que el método dialéctico de Marx no reclama para sí el uso de una lógica diferente a la lógica formal. Como Echeverría ha argumentado, Marx "al aceptar la posibilidad de encontrar contradicciones reales, no está ofreciendo su existencia como un a priori de conocimiento… las contradicciones mismas no son un aspecto inherente de su método, sino un aspecto contingente a ser encontrado en el objeto de análisis científico"[105]. En otras palabras, el método de Marx es dialéctico no porque en sí mismo contenga contradicciones, sino solo porque expresa el movimiento contradictorio de la realidad social[106].

Tres consecuencias importantes se derivan de esto. Primero, si la realidad social no fuera contradictoria, no existiría un método dialéctico de análisis. Segundo, como Marx identifica un período primitivo sin clases en la historia de la humanidad y anticipa en el futuro una sociedad comunista sin contradicciones, se sigue que el cambio social no es necesariamente un efecto de las contradicciones y que estas contradicciones son solo características de un período limitado de la evolución de la humanidad. El hecho de que para Marx las contradicciones existen en la sociedad solo por un tiempo histórico limitado

indica que ellas, lejos de ser "la raíz de todo movimiento y vitalidad", como Hegel las concibió[107], lejos de constituir el principio universal de la realidad, son más bien el resultado de "relaciones sociales invertidas", de la incapacidad de los seres humanos para controlar las condiciones sociales objetivas que ellos mismos han producido prácticamente, de donde, al concebir la dialéctica como un principio universal de movimiento, el materialismo dialéctico es más hegeliano que verdaderamente marxista, aun si ocasionalmente algunas de las propias elaboraciones de Marx parecen apoyar tal visión. Dadas las ambigüedades existentes en algunos escritos de Marx sobre la dialéctica, no debe sorprender que críticos como Acton y Popper puedan creer que el materialismo dialéctico fue desarrollado por Marx siguiendo de cerca a Hegel[108], pero esto tiene que ser rechazado no solo porque ni Marx ni Engels crearon el materialismo dialéctico como una filosofía separada, sino también porque no es una interpretación correcta de la dialéctica marxista por las razones ya dadas.

Tercero, si la dialéctica tiene que ver con el movimiento del objeto de estudio más que con un método o lógica distintos, se sigue que no puede reclamar privilegios especiales para justificar vaguedades, definiciones débiles o simplemente afirmaciones contradictorias. Bober, por ejemplo, ha argumentado que uno de los elementos de la dialéctica es la "fluidez" de las definiciones[109] y que Engels apoya esta idea en el prefacio al tercer volumen de El Capital, donde dice que "es autoevidente que donde las cosas y sus interrelaciones son concebidas no como fijas, sino como cambiantes, sus imágenes mentales, las ideas, son del mismo modo sujetas al cambio y la transformación; y no están encapsuladas en definiciones rígidas"[110]. Popper a su vez asevera que

> La dialéctica es lo suficientemente vaga y elástica para interpretar y explicar esta situación no prevista tan bien como interpretó y explicó la situación que predijo y que no sucedió. Cualquier desarrollo acomodará al esquema dialéctico; el dialéctico no necesita tener miedo de ninguna refutación por la experiencia futura[111].

Pero la dialéctica no tiene que ver con la vaguedad o la fluidez de los conceptos. La cita de Engels es ambigua porque puede referirse al cambio histórico de las ideas, que es un hecho, o a la manera en que las

cosas y el mismo cambio son definidos, que no amerita ninguna falta de precisión. El hecho de que las cosas y sus interrelaciones cambien no justifica la falta de definiciones rigurosas. La teoría debe ser capaz de explicar el cambio sin requerir un permanente flujo o deslizamiento de los conceptos. Por otro lado, la dialéctica no tiene que ver con justificar hechos o desarrollos que no pueden ser realmente acomodados por la teoría. Si una teoría verdaderamente da cuenta del movimiento de la realidad, no necesita forzar los elementos de la realidad para encajar en la teoría. El problema que plantea Popper es de alguna manera diferente y tiene que ver con su tesis de que el materialismo dialéctico no es "una base sana para predicciones científicas"[112]. Popper cree que el marxismo, como una forma de historicismo, tiene que ver con hacer profecías históricas y que las "predicciones" marxistas no han resultado ser verdaderas. Con respecto a la concepción ortodoxa tiene, sin duda, razón. Pero aun así, cabe también una interpretación diferente del marxismo basada en la praxis humana, para la cual el sentido del futuro es diferente. Popper cree que para el marxismo la historia está absolutamente predeterminada[113]. Pero para una interpretación humanista del marxismo esto no es necesariamente así, ni tan simple. Para ella la sociedad no evoluciona como un proceso de historia natural, sino sobre la base de una práctica humana condicionada (no totalmente predeterminada); por eso las predicciones nunca pueden ser de otro tipo que anticipaciones de lo que los seres humanos, dada su situación, pueden intentar y en cuyo logro pueden tener éxito o fracasar. No puede existir una necesidad absoluta de que ningún evento futuro suceda aunque las condiciones materiales lo favorezcan. La dialéctica no puede pretender predecir el desarrollo inevitable del futuro, pero esto no es resultado de su alegado fracaso científico, sino resultado de la naturaleza de toda ciencia social.

Lucien Sève ha justificado la comprensión de la dialéctica como una filosofía separada diciendo que la elaboración teórica de la dialéctica es una necesidad si en el análisis concreto de la realidad uno va a aplicar un concepto que sea rigurosamente definido. Por lo tanto la dialéctica es elevada a la categoría de "ciencia filosófica" cuya preocupación son "las leyes y categorías fundamentales del conocimiento objetivo y la práctica transformadora del mundo"[114]. No pongo en

duda que la pregunta sobre lo que es la dialéctica necesita ser contestada en términos teóricos. Pero elevar la respuesta a la categoría de "ciencia filosófica" es una proposición diferente y del todo innecesaria. Hoffman, a su vez, justifica la dialéctica de la naturaleza diciendo que una naturaleza mecánica, solo capaz de moverse en círculos, no puede producir un hombre dialéctico[115]. Aparte del error de suponer que todo lo que no es dialéctico debe moverse en círculos, su argumento asume que los seres humanos son dialécticos en su misma esencia y, por supuesto, como son parte de la naturaleza, ésta debe ser también dialéctica. Hoffman no se da cuenta de que el descubrimiento de una dialéctica social no implica necesariamente que la sociedad humana sea inherentemente contradictoria. Como ya he tratado de mostrar, la contradicción según Marx es solo un rasgo histórico temporal de la sociedad y toda la fuerza de su teoría se dirigió a anticipar su superación definitiva. La sociedad histórica ha sido contradictoria durante un cierto período, pero esto no significa que sea inherentemente así siempre, ni requiere lógicamente de una naturaleza dialéctica. Para Marx la contradicción no era el estado normal y deseable de la sociedad. Al llamar "prehistoria" de la humanidad al período contradictorio que se cierra con el capitalismo, Marx muestra cuán poco "natural" considera que es.

Crítica de la teoría del reflejo

Ya he mostrado que la concepción del materialismo dialéctico sobre la conciencia constituye un cambio con respecto a Marx y Engels en la medida que ellos trataron la conciencia en el contexto del materialismo histórico y no se entretuvieron en consideraciones abstractas acerca de la mente y la materia en general. De hecho, Marx específicamente afirmó que tratar la relación entre conciencia y realidad material en un nivel abstracto y general hacía imposible entender tal relación:

> Para examinar la conexión entre la producción espiritual y la producción material es sobre todo necesario aprehender esta última no como una categoría general, sino que en una definida forma histórica… Si la producción material misma no es concebida en su forma histórica específica, es imposible entender lo que es

específico en la producción espiritual correspondiente a ella y la influencia recíproca de una sobre la otra[116].

Es cierto que en La Sagrada Familia Marx y Engels ven una conexión entre el materialismo de la Ilustración francesa y el socialismo y el comunismo[117] y que muchos de los principios del materialismo filosófico parecen ser sustentados. Por ejemplo, al argumentar contra la concepción hegeliana de frutas reales particulares como efectos o manifestaciones de la substancia “fruta”, Marx y Engels mantienen que “las manzanas, peras, almendras y pasas que nosotros redescubrimos en el mundo especulativo no son sino semblanzas de manzanas, semblanzas de peras, semblanzas de almendras y semblanzas de pasas”[118], indicando con esto que el concepto de fruta se origina en la percepción sensible de frutas reales y que la idea de manzana es un reflejo de manzanas reales. Más aun, sostienen que “el hombre no ha creado a la materia misma”[119] e insisten en la existencia de un mundo real independiente de la conciencia. De estos y otros textos Hoffman concluye que “es absolutamente claro que es imposible ser un materialista consecuente y sin embargo no abrazar la teoría del reflejo”[120].

Pero el problema no es tan simple como Hoffman quiere hacernos creer. No solo se trata del hecho de que se pueden encontrar otras citas de Marx y Engels que dan una impresión diferente, o que en las “Tesis sobre Feuerbach” Marx es crítico de este aspecto preciso del viejo materialismo. También se pueden examinar críticamente los argumentos aducidos a favor del materialismo filosófico en general y de la teoría del reflejo en particular, incluyendo aquellos que pueden haber sido avanzados por el mismo Marx. De partida la conexión entre el materialismo francés y el comunismo sugerida en La Sagrada Familia está lejos de ser elaborada con la perspectiva estrecha de la teoría del reflejo. Lo que Marx y Engels destacan en el materialismo que se relaciona con el socialismo es el hecho de que “si el hombre es modelado por el medio, su medio debe ser hecho humano”[121] y si el hombre gana su experiencia desde el mundo empírico, ese mundo debe ser arreglado de una manera verdaderamente humana. El acento no está puesto en el reflejo sino en el cambio práctico del mundo, una tarea en la cual la conciencia no puede ser concebida como puramente refleja

de la realidad sino que debe anticipar e imaginar un mundo que todavía no existe.

Nadie disputa que los seres humanos no crearon la naturaleza y que ésta, en último término, existe independientemente de la conciencia. Pero este hecho es difícilmente un argumento favorable a la teoría del reflejo. Marx y Engels argumentaron contra la concepción contemplativa de Feuerbach diciendo que "el mundo sensible a su alrededor no es una cosa dada directamente desde toda eternidad", que aun "la ciencia natural pura es provista de un objetivo, así como de su material, solo a través del comercio y la industria" y que "en esa materia, la naturaleza, la naturaleza que precedió la historia humana, no es en modo alguno la naturaleza en la cual vive Feuerbach"[122]. Pero aun si después de todos estas condiciones se afirma la prioridad de la naturaleza externa, como hacen Marx y Engels, no se sigue necesariamente la tesis del reflejo. Hoffman trata de justificarla diciendo que la teoría del reflejo es la única garantía de que existe correspondencia entre la mente y el mundo externo. Pero creo que él no ha entendido que la representación de tal correspondencia en términos del reflejo es una sobresimplificación, porque para dar cuenta del mundo "externo", la mente y sobre todo la ciencia tienen que recurrir a la construcción de conceptos que no tienen referentes empíricos específicos. Aquí está el problema del análisis de Marx y Engels sobre el proceso de abstracción y el concepto de fruta. A lo más, tal argumento es parcial y parece útil solo para oponerse al idealismo de Hegel. Como una descripción del proceso de conocimiento es totalmente insuficiente: no todos los conceptos –y en particular muy pocos conceptos científicos– son construidos por medio de un proceso de generalización desde individuos concretos tales como manzanas y peras. Solo hay que pensar en los propios conceptos de Marx tales como valor, plusvalía, trabajo abstracto, etc., para darse cuenta de que ellos no "reflejan" una realidad directamente observable.

Por lo tanto la teoría del reflejo no solo falla en dar cuenta del carácter anticipatorio de la conciencia, sino que también falla en explicar la existencia de conceptos abstractos que no tienen un referente empírico directo. Sorprende entonces que Hoffman proponga como la esencia de su argumento que "la distinción entre realidad y aparien-

cias… solo puede basarse en la teoría del reflejo"[123]. De partida la distinción de Marx no era exactamente entre apariencias y realidad porque esto da la impresión de que las apariencias no son reales, que son puras ilusiones. Marx distinguió entre "apariencias" y "patrón esencial" o entre "formas fenomenales" y "relaciones reales", pero no opuso apariencias a realidad. Por el contrario, explícitamente afirmó que las apariencias eran parte de la realidad:

> El patrón final de las relaciones económicas como se ve en la superficie, en su existencia real y por consiguiente en las concepciones por medio de las cuales los portadores y agentes de estas relaciones buscan comprenderlas, es muy diferente, y en verdad lo inverso, de su patrón esencial interno pero oculto y de la concepción que le corresponde[124].

Ahora bien, me parece que la distinción de Marx no solo no está basada en la teoría del reflejo, sino, por el contrario, es un argumento en contra de ella, o al menos un límite importante a su validez, porque aunque puede decirse que las apariencias son espontáneamente reflejadas en las mentes de los portadores y agentes de las relaciones capitalistas, las relaciones reales o internas ciertamente no lo son, y pueden ser reconocidas solo a través de conceptos abstractos que no tienen referente empírico directo. Por supuesto, como dice Marx, existe una "correspondencia" entre el patrón esencial y la concepción científica que la aprehende, pero esta correspondencia no es un reflejo porque el patrón esencial está por definición oculto y se manifiesta solo a través de las apariencias, y por lo tanto solo puede ser aprehendido por medio de la abstracción científica.

El desarrollo de la teoría del reflejo está conectado con la metáfora de la base y la superestructura. En el volumen anterior sobre Carlos Marx[125] analicé algunos de los problemas que tiene esta imagen espacial. En el contexto presente solo me resta analizar algunas críticas que han cuestionado el concepto de determinación, mostrando que hay ideas y creencias que han sobrevivido al fin de las condiciones sociales dentro de las cuales surgieron. Bober, por ejemplo, menciona que las ideas de Santo Tomás de Aquino se supone que son un reflejo del feudalismo "y los marxistas deben preguntarse por qué los sabios católicos de hoy encuentran las enseñanzas del Doctor eminentemente aceptables siete siglos más tarde cuando los fundamentos económicos

son inmensamente diferentes”[126]. Un argumento similar es avanzado por Kolakowski:

> El hecho de que algunos aspectos de la superestructura preserven su continuidad a pesar de los profundos cambios sociales es relevante para la validez de aun esta versión diluida del materialismo histórico. El cristianismo, como el Islam, ha persistido a través de muchos sistemas económicos y sociales[127].

La objeción consiste en que el marxismo no es capaz de reconciliar el concepto de la determinación social con el hecho de que ciertas ideas sobreviven por muchos siglos. Una vez más, puede ser que esta crítica sea válida con respecto a la ortodoxia marxista más mecanicista, pero no se debe reducir el marxismo a la ortodoxia que hemos analizado y criticado. De hecho Marx enfrentó constantemente este problema y nunca sucumbió a la tentación de reducir la validez de las ideas a las condiciones sociales dentro de las cuales ella fueron generadas. Por ejemplo, afirmó que “la dificultad no estriba en entender que la épica y las artes griegas están relacionadas con ciertas formas de desarrollo social. La dificultad estriba en que ellas todavía nos dan placer artístico y que en cierto respecto cuentan como norma y como modelo inalcanzable”[128]. Marx hizo observaciones similares acerca del uso del derecho romano en las sociedades burguesas. Más aun, fue muy crítico de aquellos que quisieron deshacerse de las obras de arte y otros frutos de la civilización solo porque fueron producidos dentro de una sociedad contradictoria en oposición a los trabajadores[129].

Podría argumentarse que estas frases no resuelven nada porque aunque Marx era consciente del problema y no redujo las ideas a su fundamento social para desecharlas, evitó hacerlo solo al costo de ser inconsistente con su concepto de determinación. Pero esto es cierto solo si se concibe la determinación de una manera mecanicista y rigurosamente reduccionista, como un único acto causal, que una vez que deja de operar, lleva al desaparecimiento automático del efecto. En este punto Kolakowski descubre una situación sin salida con la cual condena al marxismo: “Si se interpreta rígidamente, entra en conflicto con las demandas elementales de la racionalidad; si se interpreta laxamente, se trata de una verdad trillada” y no puede explicar nada en el curso de la historia[130]. Sin embargo, él mismo reconoce que ha “afectado profundamente nuestra comprensión de la histor-

ia" y "marca una diferencia esencial para nuestra percepción del cristianismo"[131]. La crítica de Kolakowski se sostiene difícilmente no solo porque, como lo ha observado certeramente McLennan, es un "non sequitur argumentar que una teoría trivial o de perogrullo marca una diferencia esencial"[132], sino también, y principalmente, porque un concepto de determinación tanto no trivial como no reduccionista puede elaborarse sobre la base de una teoría de la praxis, muchos de cuyos elementos fueron avanzados por el propio Marx. Dos ideas presiden tal elaboración. Primero, la determinación tiene que ver con los seres humanos produciendo y adquiriendo sus ideas en el proceso de reproducir prácticamente su vida material. Segundo, la determinación no es un único acto causal sino un proceso continuo de reanimación de las ideas en el contexto de nuevas prácticas. Este modo de presentar el concepto de determinación social de la conciencia se separa de la ortodoxia y es una contribución a las ciencias sociales, cualesquiera otros defectos puedan encontrarse en la obra de Marx.

Tal vez la crítica más común a la metáfora de la base y la superestructura tenga que ver con la supuesta imposibilidad de distinguir adecuadamente entre la estructura económica por un lado y las superestructuras legal e ideológica por el otro. El argumento busca mostrar que si no se puede distinguir bien la base de la superestructura, no se puede afirmar entonces que la primera determina la segunda. Así Plamenatz arguye que "todo tipo de actividad social envuelve la 'conciencia' y, por lo tanto, el contraste entre la existencia social y la conciencia es engañoso porque sugiere lo contrario"[133]. Heilbroner sostiene que los elementos ideacionales están difundidos por todo el cuerpo de la sociedad y que esto hace difícil "establecer límites alrededor de la esfera material"[134]. Leff, a su vez, mantiene que la superestructura política y legal es inseparable de la estructura económica y que, en términos generales, "la dicotomía base/superestructura es en realidad un modelo falso"[135]. Ideas similares pueden encontrarse en Federn[136] y Acton[137].

Cohen, marxista y filósofo analítico, ha replicado a estas objeciones con un argumento que envuelve dos aspectos. Primero, muestra que la distinción entre base y superestructura es posible en la medida que la estructura económica puede ser definida sin usar términos le-

gales. Segundo, muestra que la distinción entre el ser social y la conciencia es posible porque el ser social no envuelve el uso de las ideas en su definición. En lo que se refiere al primer aspecto Cohen arguye que la base y la superestructura pueden ser concebidas y descritas separadamente aunque están íntimamente relacionadas y se presentan juntas en la realidad[138]. Las relaciones de producción son a veces presentadas por Marx en términos de propiedad o derechos sobre las fuerzas productivas, pero es posible eliminar estos términos legales y reemplazarlos por el término "poder" de modo que en vez del derecho a usar los medios de producción o el derecho a retirar la fuerza de trabajo se puede hablar ahora del poder para usar los medios de producción y el poder para retirar la fuerza de trabajo. Este no es un puro cambio terminológico porque "la posesión de poderes no implica posesión de los derechos a los que ellos se equiparan, ni la posesión de derechos implica la posesión de los poderes a los que ellos se equiparan"[139]. De acuerdo con este procedimiento, entonces, la diferencia entre un proletario y un esclavo es que el primero tiene el poder de retirar su fuerza de trabajo, mientras que el segundo no.

El segundo aspecto del argumento muestra que, para Cohen, el ser social no se concibe al nivel de la actividad social sino que al nivel estructural. La estructura económica especifica roles económicos que son ocupados por seres humanos. El "ser social" es equivalente al rol económico que alguien ocupa, pero este debe ser distinguido del desempeño de ese rol. La ocupación de un rol, que se concibe al nivel estructural, no supone por sí mismo ningún uso de ideas en un sentido que excluye causa. Pero el desempeño de un rol puede involucrar el uso de ideas en ese sentido. Así cuando Marx afirma que el ser social determina la conciencia, está proponiendo una proposición perfectamente afirmable[140]. De este modo Cohen puede concluir que, si la base económica puede ser definida sin recurrir a relaciones legales y si el ser social puede ser definido sin recurrir al uso de ideas, entonces las relaciones causales por las cuales la superestructura se explica por la base y la conciencia se explica por el ser social estan exentas de problemas lógicos y pueden ser afirmadas. Una conclusión diferente pero relacionada es que, en una medida importante, las relaciones o posi-

ciones definidas al nivel estructural determinan causalmente la actividad social; la ocupación de un rol determina su desempeño.

La primera parte del argumento de Cohen parece irrecusable en la medida que se preocupa de la exclusión de las relaciones legales de la definición de la base económica. Sin embargo, para una concepción tradicional de la superestructura, no es totalmente claro que la sustitución de "derecho" por "poder" logra eliminar otros elementos superestructurales tales como consideraciones morales o ciertas formas de conciencia de la estructura económica[141]. Esto puede mostrarse utilizando el mismo ejemplo de Cohen sobre la distinción entre proletario y esclavo, sobre la base de que el primero tiene el poder de retirar libremente su fuerza del trabajo mientras el segundo no. Cohen define poder así: "un hombre tiene el poder de ø si y solo si es capaz de ø, donde 'capaz' es no normativo"[142]. ¿Qué significa que el esclavo no es capaz de retirar su fuerza de trabajo? Cohen no es muy claro al respecto, pero al reseñar y contestar una objeción, hace una sugerencia en el sentido de que "la razón por la que se dice que el esclavo carece de poder es que si no trabaja probablemente será asesinado, y ciertamente va a morir"[143]. Si es esto lo que Cohen quiere significar, entonces hay un problema. Porque los esclavos pueden físicamente retirar su fuerza de trabajo, y en el pasado varios lo hicieron, y luego afrontaron las consecuencias. Si es cierto que el miedo a la muerte es un disuasivo, también es cierto que en el pasado ese miedo fue superado en Roma, Haití, Jamaica, etc., por medio de consideraciones morales e ideológicas. En todo caso, sea que un esclavo escoja rebelarse o no, pareciera que no carece del poder para retirar su fuerza de trabajo en el sentido de tener la capacidad física para hacerlo, y si lo hace o no, depende de razones extraeconómicas tales como el miedo a la muerte u otras consideraciones religiosas.

Sobre la base de un argumento similar Pompa concluye que la distinción conceptual entre la base y este aspecto de la superestructura no es adecuada y que a menos que Cohen admita "la conciencia como un elemento en la estructura económica", lo que implica una seria revisión, entonces la relación funcional entre ellos es insostenible[144]. El argumento de Pompa es válido contra la concepción tradicional de la superestructura que incluye las formas de conciencia social. Pero no

parece darse cuenta de que la posición de Cohen excluye la conciencia de la superestructura: “la superestructura consiste en instituciones religiosas, políticas, legales y otras no económicas. Probablemente incluye universidades, pero no incluye conocimiento, porque el conocimiento no es una institución”[145]. Es cierto que existe en Cohen una ambigüedad acerca de los contenidos de la superestructura, la que él nunca define precisamente, y que en sus análisis se concentra mayormente en la superestructura legal, pero al menos Cohen ha sostenido consistentemente que “la superestructura es mucho más pequeña de lo que muchos comentaristas piensan que es. Es ciertamente falso que todo fenómeno social no económico es superestructural: la creación artística, por ejemplo, no es demostrablemente, como tal, superestructural para Marx”[146]. Por lo tanto, aun si es cierto que no se pueden excluir ciertas formas de conciencia de la definición de la base, esto no afecta necesariamente la relación funcional entre base y superestructura.

Excluir la conciencia de la superestructura no significa necesariamente que se deba concebir como un elemento de la estructura económica, que es la alternativa sugerida por Pompa como una posible solución al problema. Cohen incluye dentro de las fuerzas productivas las partes de la ciencia relevantes a la producción, pero, como es bien sabido, un principio crucial de su posición excluye las fuerzas productivas de la estructura económica. En la medida que Cohen concibe las superestructuras como conteniendo solo aquellas instituciones que son funcionalmente necesarias a la base económica, está obligado a excluir de la metáfora de la base y la superestructura las formas de conciencia social, el conocimiento, el arte, las creencias morales y religiosas, etc. Si las universidades pero no el conocimiento pertenecen a la superestructura, así también las iglesias pero no las creencias religiosas y así también las escuelas de arte pero no las creaciones artísticas. Cohen es más coherente en su posición que Stalin, que excluye el lenguaje de la superestructura pero no la conciencia. Pero dudo mucho que Cohen pueda reclamar que en este asunto él representa fielmente las ideas de Marx y Engels, los que, al definir las superestructuras, nunca distinguieron entre instituciones y formas de conciencia. Esto no es criticable en sí mismo. Yo mismo he mantenido críticamente en

el volumen anterior de esta serie que “carece de sentido concebir la conciencia como una superestructura separada”[147]. El problema existe para Cohen solo en la medida que él pretende representar y defender las ideas de Marx y Engels.

Excluir la conciencia de la superestructura elimina algunos problemas de la metáfora de la base y la superestructura, pero no resuelve por sí mismo el problema de cómo concebir la determinación de la conciencia. Este es el problema que la segunda parte del argumento de Cohen busca resolver, a mi modo de ver con menos éxito. No es que la respuesta de Cohen falle completamente. En la medida que él quiere probar contra Acton, Plamenatz y otros que la relación causal entre el ser social y la conciencia es afirmable, Cohen ciertamente logra, con su concepción estructural del ser social como la ocupación de un rol, mostrar que no existe una dificultad intelectual en afirmar tal relación causal. Así, es perfectamente verdadero que la proposición de Cohen: “Si un hombre ocupa el rol de tendero, tendrá las ideas de un tendero como resultado” es afirmable. Sin embargo, como el mismo Cohen se da cuenta, hasta qué punto esta afirmación es verdadera es otro tema[148]. Cohen cree que “en gran medida” es verdadera. Desafortunadamente, la noción de que los roles económicos definidos por posiciones de clase específicas directamente determinan las ideas correspondientes a ellos no funciona muy bien en la realidad. Una cosa es argumentar que tal relación causal es posible sin contradicción, otra muy distinta es ser capaz de mostrar que la posición u ocupación social de un rol directamente determina las ideas y, a través de ellas, el desempeño.

Si tal ecuación fuera verdadera, entonces los roles económicos de la clase obrera determinarían necesariamente ideas revolucionarias y acciones revolucionarias y los intelectuales burgueses no podrían separarse de su clase para convertirse en intelectuales del proletariado (sin ir más lejos, el caso de Marx, Engels y Lenin). Si se quiere realmente explicar las ideas mantenidas por una clase o grupo particular en una sociedad concreta, no se pueden mirar solo los poderes generales o restricciones inherentes en sus roles económicos, sino que se debe examinar la manera específica en que esos roles son desempeñados. Las ideas se producen, seleccionan y desarrollan en el contexto de

prácticas sociales. Si es cierto que los roles económicos ponen límites al desempeño del rol, también es cierto que es el desempeño concreto el que determina el carácter específico de las ideas y actitudes que son defendidas por los ocupantes de esos roles. No se puede afirmar una relación necesaria y directa entre ciertos roles económicos y ciertas ideas; o, como Levine y Wright han sugerido, intereses de clase estructuralmente definidos no pueden por sí mismos generar las capacidades de clase (recursos organizacionales e ideológicos) necesarias para su realización[149]. Al proponer que la ocupación de una posición determina en gran medida las ideas y el desempeño, Cohen cae en el mismo problema que, como veremos en el próximo capítulo, cayó Lukács al definir la conciencia de clase como "la reacción racional apropiada 'imputada' a una posición típica particular en el proceso de producción"[150]: focalizarse en la reacción ideal, pura y más racional que puede ser adscrita a una posición de clase, lo llevó a descuidar las circunstancias prácticas y concretas que pueden permitir o impedir que una forma de conciencia se desarrolle.

[1] Véase F. Engels, Anti–Dühring. London: Lawrence & Wishart, 1975, p. 316.

[2] Véase F. Engels, Socialism: Utopian and Scientific, Introducción, en K. Marx y F. Engels, Selected Works in One Volume. London: Lawrence & Wishart, 1970, p. 377.

[3] Ibid., pp. 382-3.

[4] Véase T. Carver, Marx and Engels: the Intellectual Relationship. Brighton: Wheatsheaf Books, 1983, pp. 125 and 152.

[5] Véase V. Gerratana, Investigaciones sobre la historia del Marxismo. Barcelona: Grijalbo, 1975, Vol. 1, p. 118.

[6] Ibid., pp. 147–53.

[7] Véase A. Schmidt, The Concept of Nature in Marx. London: New Left Books, 1971 y H. Fleischer, Marxism and History. London: Allen Lane, 1973.

[8] J. Hoffman, Marxism and the Theory of Practice. London: Lawrence & Wishart, 1975, p. 22.

[9] Véase, E. Laclau, Politics and Ideology in Marxist Theory. London: New Left Books, 1977, pp. 12–17.

[10] M. Salvadori, Karl Kautsky and the Socialist Revolution 1880-1938. London: New Left Books, 1979, p. 19.

[11] Véase N. Poulantzas, Fascism and Dictatorship. London: New Left Books, 1977, pp.17–24 y 223–33.

[12] J. Stalin, Dialectical and Historical Materialism, en Problems of Leninism. Peking: Foreign Languages Press, 1976.

[13] Véase O. Kuusinen et al., Fundamentals of Marxism–Leninism. Moscow: Foreign Languages House, 1963, y V. Kelle y M. Kovalson, Historical Materialism, an Outline of Marxist Theory of Society. Moscow: Progress, 1973.

[14] Véase J. Hoffman, Marxism and the Theory of Practice.

[15] V.I. Lenin, Materialism and Empirio–Criticism. Peking: Foreign Languages Press, 1972, p. 294.

[16] G. Plekhanov, The Development of the Monist View of History. Moscow: Progress, 1972, p. 220, nota de pie de página.

[17] F. Engels, Prefacio al Anti–Dühring, p. 15. Para una definición de la dialéctica véanse pp. 168-9.

[18] Ibid., p. 33.

[19] Ibid., p. 144.

[20] Ibid., pp. 161–170.

[21] F. Engels, Dialectics of Nature. Moscow: Progress, 1974, p. 62.

[22] F. Engels, Anti–Dühring, pp. 162-3.

[23] L. Colletti, "Marxism and the Dialectics" New Left Review Nº 93, 1975, p. 11.

[24] Por ejemplo en K. Marx, "Afterword" to Capital. London: Lawrence & Wishart, 1974, Vol. 1, p. 29.

[25] Véase T. Carver, Marx and Engels: the Intellectual Relationship, pp. 11–17.

[26] G. Plekhanov, Preface to the German edition of F. Engels's Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy, appendix in Fundamental Problems of Marxism. London: Lawrence & Wishart, no date, p. 90.

[27] Ibid., pp. 91–2

[28] Ibid., p. 94.

[29] F. Engels, Anti–Dühring, pp. 36, 161–2 y 392.

[30] G. Plekhanov, The Development of the Monist View of History, pp. 77–8 y 163; y Fundamental Problems of Marxism, pp. 35–7.

[31] V.I. Lenin, Philosophical Notebooks en Collected Works. London: Lawrence & Wishart 1972, p. 180.

[32] Ibid., p. 319.

[33] Ibid., 360.

[34] Ibid., p. 362.

[35] N. Bukharin, Historical Materialism, a System of Sociology. New York: Russell & Russell, 1965, pp. 63–4.

[36] Ibid., p. 67.

[37] Ibid., p. 69.

[38] Ibid., p. 70.

[39] Ibid.

[40] Ibid., p 74.

[41] Ibid., pp. 75–76.

[42] L. Kolakowski, Main Currents of Marxism. Oxford: Clarendon Press, 1978, Vol. 3, p. 97.

[43] J. Stalin, Dialectical and Historical Materialism, p. 835.

[44] Ibid., p. 837.

[45] Ibid., p. 838.

[46] Ibid.

[47] Ibid., p. 840.

[48] Véase L. Séve, "Pré–rapport sur la dialectique" en Lénine et la pratique scientifique. Paris: Éditions Sociales, Centre d'Études et de Recherches Marxistes, 1974; J.P. Cotten, "Peut–on 'isoler' la dialectique (lois, catégories et pratiques sociales)?" en Sur la dialectique. Paris: Éditions Sociales, Centre d'Études et de Recherches Marxistes, 1977, y P. Jaeglé, "Dialectique de la nature: sur quelques concepts (qualité, quantité…)" en Sur la dialectique.

[49] J. Hoffman, Marxism and the Theory of Practice, p. 60.

[50] Ibid., p. 63.

[51] Ibid., p. 61.

[52] Véase J. Larraín, El Concepto de Ideología. Vol. 1 Carlos Marx. Santiago: LOM, 2007, pp. 140–7.

[53] F. Engels, Carta a J. Bloch, 21–22 Septiembre 1890, en K. Marx y F. Engels, en Selected Correspondence. Moscow: Progress, 1975, p. 396.

[54] F. Engels, Carta a F. Mehring, 14 Julio 1893, en Selected Correspondence, p. 435.

[55] F. Engels, Carta a C. Schmidt, 5 Agosto, 1890, en Selected Correspondence, p. 393.

[56] F. Engels, Carta a C. Schmidt, 27 Octubre 1890, en Selected Correspondence, p. 401.

[57] F. Engels, Cartas a J. Bloch, 21–22 Septiembre 1890, y a W. Borgius, 25 Enero 1894, en Selected Correspondence, pp. 395 and 443.

[58] Véase, F. Engels, Selected Correspondence, pp. 400, 401 and 434.

[59] A. Labriola, Essais sur la conception matérialiste de l´histoire. Paris: Gordon & Breach, 1970.

[60] G. Plekhanov, The Materialist Conception of History. London: Lawrence & Wishart, 1976, p. 15.

[61] Ibid., p. 9.

[62] Ibid., p. 23.

[63] G. Plekhanov, Fundamental Problems of Marxism, p. 70.

[64] G. Plekhanov, The Development of the Monist View of History, p. 165.

[65] K. Kautsky, Ética y concepción materialista de la historia. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, 1975, p. 134.

[66] Ibid., p. 118.

[67] Ibid., p. 119.

[68] Ibid., p. 123.

[69] Ibid., p. 124.

[70] Ibid., pp. 133–4.

[71] K. Kautsky, La doctrina socialista, Bernstein y la Social Democracia alemana. Barcelona: Fontanamara, 1975, p. 35.

[72] Ibid., p. 38.

[73] V.I. Lenin, "What the 'friends of the people' are and how they fight the social–democrats" en K. Marx et al., On Historical Materialism. Moscow: Progress, 1976, p. 318.

[74] V.I. Lenin, Materialism and Empirio–Criticism, p. 119.

[75] Ibid., p. 145.

[76] Ibid., p. 38.

[77] N. Bukharin, Historical Materialism, a System of Sociology, p. 54.

[78] Ibid., p. 61.

[79] J. Stalin, Dialectical and Historical Materialism, p. 844.

[80] Ibid., p. 845.

[81] Ibid., p. 846.

[82] Ibid., p. 849.

[83] Ibid., p. 851.

[84] Véase por ejemplo V. Kelle y M. Kovalson, Historical Materialism, pp. 60–64.

[85] J. Hoffman, Marxism and the Theory of Practice, p. 73.

[86] Ibid., p. 81.

[87] Ibid., p. 84.

[88] Ibid., p. 93.

[89] Ibid., p. 103.

[90] F. Engels, Anti–Dühring, p. 15.

[91] L. Colletti, “Marxism and the Dialectics”, p. 12.

[92] G.W.F. Hegel, The Phenomenology of Mind. London: Allen & Unwin, 1977, pp. 112 and 115.

[93] K. Marx, Capital, Afterword, Vol. 1, p. 28.

[94] R. Echeverría, “Marx’s Concept of Science”, D. Phil. Thesis, Birkbeck College, University of London, 1978, p. 254.

[95] G.W.F. Hegel, Logic. Oxford: Clarendon Press, 1975, p. 174.

[96] Véase L. Colletti, “Marxism and the Dialectics”, p. 6.

[97] K. Marx, Critique of Hegel’s Doctrine of the State, en Early Writings (Harmondsworth: Penguin, 1975), p. 155.

[98] R. Bhaskar, “Dialectics”, en T. Bottomore (ed), A Dictionary of Marxist Thought. Oxford: Blackwell, 1983, p. 127.

[99] G.W.F. Hegel, The Science of Logic. London: Allen & Unwin, 1976, pp. 439 y 442.

[100] A. Schmidt, The Concept of Nature in Marx, p. 55.

[101] G. Plekhanov, Preface to the German edition of F. Engels’s Ludwig Feuerbach…, pp. 91–4.

[102] L. Kolakowski, Main Currents of Marxism, Vol. 2, p. 341.

[103] Véase J. Larraín, El concepto de Ideología. Vol. 1 Carlos Marx, capítulo 4, pp. 100–1.

[104] C. Marx, Theories of Surplus–Value. London: Lawrence & Wishart, 1969, Vol. 3, pp. 500–1.

[105] R. Echeverría, “Marx’s Concept of Science”, p. 251.

[106] Véase sobre esto R. Bhaskar, “Dialectics”, p. 125.

[107] Hegel, The Science of Logic, p. 439.

[108] H.B. Acton, The Illusion of the Epoch. London: Cohen & West, 1955, pp. 81 y 100; K. Popper, Conjectures and Refutations. London: Routledge & Kegan Paul, 1976, pp. 332–3.

[109] M.M. Bober, Karl Marx’s Interpretation of History. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1968, p. 31.

[110] F. Engels, Preface to Capital, Vol. 3, pp. 13–14.

[111] K. Popper, Conjectures and Refutations, p. 334.

[112] Ibid., p. 333.

[113] K. Popper, The Open Society and its Enemies. London: Routledge & Kegan Paul, 1973, Vol. 2, p. 86.

[114] L. Sève, “Pré–rapport sur la dialectique”, p. 31.

[115] J. Hoffman, Marxism and the Theory of Practice, p. 60.

[116] K. Marx, Theories of Surplus–Value, Vol. 1, p. 285.

[117] K. Marx y F. Engels, The Holy Family. Moscow: Progress, 1975, p. 153.

[118] Ibid., p. 70.

[119] Ibid., p. 56.

[120] J. Hoffman, Marxism and the Theory of Practice, p. 85.

[121] K. Marx y F. Engels, The Holy Family, p. 154.

[122] K. Marx y F. Engels, The German Ideology, Collected Works Vol. 5. London: Lawrence & Wishart, 1976, pp. 39-40.

[123] J. Hoffman, Marxism and the Theory of Practice, p. 93.

[124] K. Marx, Capital, Vol. 3, p. 209, mi énfasis.

[125] Véase J. Larrain, El concepto de Ideología. Vol. 1 Carlos Marx, capítulo 6, pp. 140–7.

[126] M.M. Bober, Karl Marx’s Interpretation of History, p. 379.

[127] L. Kolakowski, Main Currents of Marxism, Vol. 1, p. 367.

[128] C. Marx, Grundrisse, Introduction. Harmondsworth: Penguin, 1973, p. 111.

[129] Véase por ejemplo K. Marx, Theories of Surplus–Value, Vol. 3, p. 261.

[130] L. Kolakowski, Main Currents of Marxism, Vol. 1, pp. 364 y 367.

[131] Ibid., p. 369.

[132] G. McLennan, Marxism and the Methodologies of History. London: Verso, 1981, p. 11.

[133] J. Plamenatz, Ideology. London: Macmillan, 1971, p. 42.

[134] R. L. Heilbroner, Marxism: For and Against. New York: W.W. Norton, 1980, p. 84.

[135] G. Leff, The Tyranny of Concepts: A Critique of Marxism. London: Merlin Press, 1961, pp. 112 and 134.

[136] K. Federn, The Materialist Conception of History. London: Macmillan, 1939, p. 101.

[137] H.B. Acton, The Illusion of the Epoch, pp. 164-5 and 167.

[138] G.A. Cohen, "On some Criticisms of Historical Materialism Proceedings of the Aristotelian Society supplement, Vol. 44, 1970, p. 141; "Being, consciousness and roles: on the foundations of historical materialism" in C. Abramsky (ed), Essays in Honour of E.H. Carr. London: Macmillan, 1974, p. 90; Karl Marx's Theory of History: A Defence. Oxford: Clarendon Press, 1978, p. 235.

[139] G.A. Cohen, Karl Marx's Theory of History, p. 219.

[140] G.A. Cohen, "Being, consciousness and roles…, p. 91.

[141] Véase por ejemplo L. Pompa, "Defending Marx's theory of history", Inquiry Nº 23, 1982, p. 474.

[142] G.A. Cohen, Karl Marx's Theory of History, p. 220.

[143] Ibid., p. 222.

[144] L. Pompa, "Defending Marx's theory of history", p. 474.

[145] G.A. Cohen, Karl Marx's Theory of History, p. 45.

[146] G.A. Cohen, "Forces and relations of production" in B. Matthews (ed) Marx: A Hundred Years on. London: Lawrence & Wishart, 1983, pp. 11–5.

[147] J. Larraín, El Concepto de Ideología. Vol. 1 Carlos Marx, p. 145.

[148] G.A. Cohen, "Being, consciousness and roles…, p. 91.

[149] A. Levine and E. O. Wright, "Rationality and class struggle", New Left Review Nº 123, 1980, p. 58.

[150] G. Lukács, History and Class Consciousness. London: Merlin Press, 1971, p. 51.

Capítulo III
El concepto de ideología de Georg Lukács

Lukács y Lenin

La vasta influencia de Lenin sobre los movimientos marxistas posteriores determinó que su concepto de ideología jugara un rol crucial en configurar prácticamente todas las nuevas contribuciones al debate sobre la ideología. Desde Gramsci a Althusser casi no hay ningún intento serio por rescatar el concepto crítico de ideología original de Marx. Mi tesis es que, aunque la contribución general de Lukács al marxismo es altamente original, en lo que se refiere a la definición conceptual de la ideología, no fue mucho más allá de Lenin. Lo que es nuevo en la versión de Lukács es que el rol de la ideología en el proceso revolucionario adquiere una significación mucho mayor de la que nunca tuvo para Lenin. Esto es en parte resultado de la influencia del historicismo alemán desarrollado en Heidelberg especialmente por Dilthey, que tuvo un profundo impacto sobre los escritos tempranos de Lukács. Pero, mientras en varios respectos Lukács superó más tarde la influencia historicista, la ascendencia leninista se fue fortaleciendo.

Un buen ejemplo es la actitud de Lukács respecto a la teoría del reflejo. En los años 1920 Lukács había sido muy crítico de las fórmulas de Engels porque "pueden fácilmente originar malosentendidos" y "en la teoría del 'reflejo' encontramos la encarnación teórica de la dualidad de pensamiento y existencia, conciencia y realidad, que es tan intratable para la conciencia reificada"[1]. En 1945, por el contrario, Lukács afirma que "es una tesis fundamental del materialismo dialéctico el que toda percepción del mundo exterior no es nada sino el reflejo de la realidad que existe independientemente de la conciencia, en los pensamientos, concepciones, percepciones, etc., de los hombres"[2], e, invocando a Lenin explícitamente, propone una comprensión dialéctica de la teoría del reflejo. Esta es solo una de las varias ocasiones en que Lukács alteró sus primeras ideas para conformarse a la ortodoxia marxista-leninista. No obstante, es difí-

cil sobrestimar la extensión de la influencia leninista en los escritos tempranos de Lukács.

Puede argumentarse que en muchos respectos Historia y Conciencia de Clase es un brillante comentario filosófico y justificación del ¿Qué hacer? de Lenin. Las similitudes son fáciles de ver. La más importante tiene que ver con la distinción de Lenin entre la conciencia espontánea de la clase obrera que es limitada y que se expresa en el sindicalismo, y la conciencia política "social demócrata", que es una forma de conciencia científica y teórica desarrollada por intelectuales fuera de la clase obrera. Esta última es la ideología socialista, mientras que la primera "lleva a la subordinación a la ideología burguesa"[3]. Como vimos en el capítulo primero, para Lenin la conciencia política de clase debe ser traída a los trabajadores desde afuera porque la historia había demostrado que con su propio esfuerzo el proletariado podía desarrollar solo una conciencia sindicalista. Lukács propone una distinción similar entre la "conciencia de clase psicológica" y la "conciencia de clase adscrita" del proletariado. La primera implica "las ideas psicológicamente explicables y describibles que los hombres se forman acerca de su situación en la vida" y la segunda se refiere más bien a "las reacciones racionales y apropiadas 'imputadas' a una posición típica particular en el proceso de producción"[4]. Que al hacer esta distinción Lukács quería seguir la distinción de Lenin, está explícitamente confirmado por su Prefacio autocrítico a la nueva edición de Historia y Conciencia de Clase en 1967, donde sostiene que "buscaba significar lo mismo que Lenin en el ¿Qué hacer?"[5].

Aunque la conexión puede parecer muy obvia desde el punto de vista de una teoría de la conciencia de clase, hay énfasis notoriamente diferentes cuando estas distinciones se relacionan a los conceptos de ideología y ciencia. Mientras Lenin tiende a identificar ideología socialista con teoría o ciencia, Lukács tiende a identificar teoría e ideología con conciencia de clase. Para Lenin la ideología socialista no es una forma de conciencia de clase, aunque es necesaria para elevar el nivel de conciencia de la clase obrera. Lukács, por el contrario, se refiere indistintamente y en el mismo contexto al rol importante de la conciencia de clase y al "poder de una teoría falsa o verdadera" cuando

se acerca la crisis del capitalismo"[6], dando a entender así que la ideología del proletariado puede ser identificada con su conciencia.

Esto ha llevado a que muchos marxistas ortodoxos destaquen más las diferencias que las similitudes entre Lenin y Lukács. Stedman Jones por ejemplo, ha sostenido que Lukács erróneamente colapsa la ciencia en la conciencia, mientras Lenin permite sus autonomías respectivas[7]. Schaff, a su vez, acusa a Lukács de descuidar la conciencia de clase psicológica del proletariado y de igualar la conciencia de clase con la ideología de clase, subestimando de este modo el estado real de la conciencia de la clase[8]. Aunque es cierto que algunos textos de Lukács inducen a una confusión entre ideología y conciencia de clase y parecen descuidar la conciencia empírica del proletariado, también podría sostenerse que las frecuentes referencias de Lukács al partido como el verdadero agente capaz de diseminar la conciencia a través de una interacción dialéctica con la clase obrera, muestran con suficiente claridad su carácter leninista[9].

Sea como fuere, no pueden haber muchas dudas de que la definición y uso del concepto de ideología de Lukács siguen muy de cerca las tesis leninistas. Esto se puede ver a través de todo el desarrollo intelectual de Lukács, desde sus ensayos más tempranos hasta su ontología. Para mostrar este uso consistente del concepto seleccionaré algunos escritos de tres períodos distintos: los ensayos tempranos sobre historia y conciencia de clase escritos es los años 1920, un prefacio a los escritos estéticos de Marx y Engels redactado en 1945, y un trabajo sobre el fundamento ontológico de la acción humana preparado para el congreso de filosofía ocurrido en Viena en 1968.

La evidencia textual

Aun una revisión superficial de los ensayos tempranos de Lukács revela inmediatamente un uso neutral de los términos "ideología" e "ideológico". Ambos son aplicados igualmente a la burguesía y al proletariado sin implicar una necesaria connotación negativa. Así Lukács puede decir que "el destino de la revolución (y con él el destino de la humanidad) dependerá de la madurez ideológica del proletariado" y que "la 'ideología' para el proletariado no es una bandera para seguir en la batalla, ni es una pantalla de sus objetivos verdaderos: es el objet-

ivo y el arma misma"[10]. Más aun, el marxismo aparece como "la expresión ideológica del proletariado en sus esfuerzos por liberarse"[11] y el materialismo histórico se dice que es "la ideología del proletariado batallando"[12].

Por el contrario, la ideología burguesa ha sido progresivamente socavada y la fe en su misión de salvar el mundo ha sido destruida[13], dando lugar así a la "capitulación ideológica" burguesa frente al materialismo histórico[14]. Mientras la ideología burguesa oculta la situación verdadera, el materialismo histórico desenmascara la sociedad capitalista. No obstante, "la derrota ideológica del capitalismo" no será fácil de lograr "en vistas de la gran distancia que el proletariado tiene que viajar ideológicamente"[15] y de la existencia de "una crisis ideológica dentro del proletariado"[16]. Además de la ideología burguesa y de la ideología proletaria, hay también una "ideología de las amplias masas de la pequeña burguesía"[17] que pone su fe en el carácter general del Estado y en la autoridad. En resumen, existe evidencia abundante de que en sus ensayos tempranos, Lukács concebía las ideologías como expresiones políticas y teóricas de los intereses de varias clases en lucha dentro de la sociedad capitalista, tal como lo pensaba Lenin.

Estas ideas se confirman en escritos posteriores. Reflexionando sobre la estética marxista en 1945, Lukács se refiere igualmente a "las ideologías, incluyendo literatura y arte"[18] y a "la ideología del proletariado" y sostiene que "la ideología y la cultura de la clase obrera que van a ser creadas, son las herederas de todo lo que la humanidad ha producido de valor a través de los milenios"[19]. Parafraseando a Lenin, argumenta que la superioridad del marxismo sobre la ideología burguesa yace en su habilidad para incorporar críticamente la herencia cultural del pasado. De modo similar, en su trabajo presentado en Viena en 1968, Lukács anota que el fundamento de lo que el marxismo llama ideología son las proposiciones teleológicas mediante las cuales los seres humanos anticipan conscientemente los resultados de su trabajo en las sociedades divididas en clases. Así como Gramsci frecuentemente se refiere al "Prefacio" de 1859 de Marx para justificar su concepción de la ideología como el terreno objetivo en el cual los

seres humanos adquieren conciencia de su posición y luchan, así también Lukács sostiene que “la ideología provee las formas en las cuales los hombres se hacen conscientes de estos conflictos y luchan”[20]. Más aun, parece evocar la distinción de Plejanov entre alta y baja ideología, cuando dice que “la mayoría de las ideologías han servido… a la preservación… de un género–en–sí…; solo la gran filosofía y el gran arte… ayudan a realizar este (más alto) género–para–sí”[21]. En ninguno de estos escritos, que abarcan sobre 50 años, hay indicación alguna de la supuesta determinación de Lukács de limitar el concepto de ideología a la idea de conciencia falsa.

Es por lo tanto sorprendente que una gran cantidad de estudios sobre el concepto de ideología de Lukács parecen no darse cuenta de este hecho y persistentemente presentan su concepción como si estuviera firmemente sustentada en la noción de conciencia falsa[22]. Este malentendido es tan notablemente extendido, que afecta por igual a las más variadas interpretaciones de Lukács: favorables y críticas, marxistas y anti–marxistas, estructuralistas e historicistas. Tomemos por ejemplo la versión historicista de Goldmann. Al analizar los ensayos tempranos de Lukács sobre la conciencia de clase, sostiene que “la falsedad o verdad de la conciencia, su carácter ideológico o no ideológico, está determinado por sus relaciones con las relaciones de producción”[23]. Esta proposición asume explícitamente que Lukács entiende la relación entre la conciencia ideológica y la no ideológica como una relación entre la verdad y el error. Así Goldmann puede afirmar que, de acuerdo con Lukács, “el elemento ideológico de estos varios tipos de conciencia consiste en el reconocimiento equivocado de la relación económica” y que “la revolución política del proletariado no puede suceder… sin una conciencia no–ideológica, sin una conciencia perfectamente verdadera”[24]. Goldmann presupone consistentemente que el Lukács temprano usa un concepto crítico de ideología.

En el extremo opuesto, la crítica estructuralista de Poulantzas a Lukács igualmente asume que Lukács identifica ideología con conciencia falsa y alienación “y resulta en la atribución de un estatus teórico inadecuado a las ideologías: ellas son consideradas como ‘productos’ de la conciencia… o de la libertad… alienada del sujeto”[25].

No obstante, con la típica ambigüedad althusseriana, Poulantzas sostiene más adelante que a causa de que la ideología fija una relación imaginaria, “es por lo tanto necesariamente falsa; su función social no es dar a los agentes un conocimiento verdadero de la estructura social sino simplemente insertarlos por así decirlo en sus actividades prácticas que soportan esta estructura”[26]. De modo que también Poulantzas parece sostener un tipo de concepto negativo de ideología, solo que en vez de ser producto de la conciencia, es el producto de la estructura que hace a la totalidad social opaca para los agentes. Por más adecuada que sea la crítica a la “falsa conciencia”, Poulantzas no alcanza a ver que este no es el concepto de ideología con el que trabaja Lukács.

No es sorprendente por lo tanto que muchos otros autores y comentarios caigan en el mismo error. Así Adlam y colaboradores sostienen que “la tesis central de su trabajo es que la ideología es conciencia falsa, un velo distorsionador que cuelga sobre los ojos de los hombres… una ilusión”[27]. McDonough titula su artículo “Ideología como conciencia falsa: Lukács”, y sin embargo, cuando trata el concepto de ideología de Lukács, afirma que “cada sujeto–clase posee una concepción del mundo en el cual vive y esta domina la época histórica en la cual se impone”[28], y nunca explica en que sentido la ideología proletaria es para Lukács una clase de conciencia falsa.

Seliger, a su vez, en una revisión muy hostil de la teoría marxista de la ideología mantiene que “habiendo usado ‘ideología’ la mayor parte del tiempo en el sentido peyorativo establecido por los fundadores, Lukács fue inconsistente al tomarla ocasionalmente en un sentido positivo, como Bernstein y especialmente Lenin habían estado haciendo”[29]. A pesar de su prejuicio antimarxista Seliger prueba ser más perceptivo que muchos marxistas al ser capaz de encontrar en Lukács un uso neutral del concepto de ideología. Pero falla al no ver que este uso es mucho más que “ocasional”. Su problema, como el de muchos otros comentaristas, es que confunde la crítica de la ideología burguesa con el carácter negativo del concepto de ideología. Lukács no es inconsistente en este respecto. Critica la ideología burguesa como falsa conciencia no porque es una ideología en sí misma, sino por el carácter inevitablemente limitado de los intereses burgueses que ella defiende. Un concepto de ideología neutral es perfectamente com-

patible con la crítica de la ideología burguesa, tal como Lenin mostró abundantemente. De allí que la acusación de inconsistencia solo puede ser mantenida malentendiendo la extensión que Lukács le confiere a la noción de conciencia falsa.

Para eliminar aun la sombra de una duda sobre esto, examinemos algunos pasajes donde Lukács se refiere a la conciencia falsa con un grado de generalidad que podría sugerir que mi análisis está equivocado. Al describir la "aguda crisis presente en el capitalismo", argumenta que el capitalismo se ha debilitado tanto que no podría sobrevivir "si el proletariado se opusiera a él consciente y resolutamente. Solo la ideología se interpone en el camino de tal oposición"[30], sugiriendo así que importantes sectores de las masas proletarias están todavía engañadas por la conciencia falsa, especialmente la creencia en la incambiabilidad del Estado y la ley. Podría pensarse que aquí la ideología asume un carácter general negativo. Pero si se toma en cuenta el contexto, se puede ver que cuando Lukács dice que "solo la ideología se interpone en el camino" de una oposición proletaria consciente al capitalismo, se está refiriendo a la ideología burguesa, no a la ideología en general. ¿Qué es, sino ideología burguesa, la creencia de que el Estado, la ley y la economía existentes en el capitalismo son el único medio ambiente posible para toda sociedad? Por esta razón Lukács argumenta que la revolución requiere de gente "que se haya emancipado emocional e intelectualmente del sistema existente" y en este preciso contexto habla del marxismo no solo como la "doctrina de la revolución" sino también como "la expresión ideológica del proletariado en su efuerzo por liberarse"[31].

El factor que determina si una ideología es falsa conciencia o conciencia verdadera es la posición estructural de la clase cuyos intereses esa ideología sirve. Lukács es totalmente explícito al explicar la causa de la falsedad de la conciencia de clase burguesa: "la barrera que convierte a la conciencia de clase de la burguesía en conciencia 'falsa' es objetiva: es la situación misma de la clase"[32]. Por el contrario, la conciencia adscrita del proletariado es verdadera porque en virtud de su posición histórica privilegiada, el proletariado puede entender "las fuerzas verdaderas que conducen" la historia.

En segundo lugar, en un pasaje muy conocido Lukács sostiene que "los hombres realizan sus hechos históricos ellos mismos y lo hacen conscientemente. Pero, como Engels destaca en una carta a Mehring, esa conciencia es falsa"[33]. La fuerza de esta cita en favor de entender ideología como conciencia falsa estaría en el hecho de que Engels en su carta está tratando de definir ideología en general[34]. En realidad, sin embargo, Lukács no está aquí intentanto una definición general de ideología. Por el contrario, en este mismo contexto argumenta que se debe investigar la conciencia falsa "concretamente como un aspecto de la totalidad histórica y como una etapa en el proceso histórico"[35]. Es ciertamente posible que esta conciencia falsa pueda afectar la conciencia empíricamente dada del proletariado, pero no puede afectar su conciencia adscrita, la ideología socialista.

En un tercer pasaje Lukács mantiene que "en las luchas de clase del pasado las más variadas ideologías religiosas, morales y las otras formas de 'falsa conciencia' eran decisivas"[36]. Una vez más la ideología parece igualada a falsa conciencia en general. Es cierto que las ideologías del pasado son descritas como formas de conciencia falsa, pero ellas se contrastan con la lucha de clases del proletariado, quien "obtiene sus armas más afiladas de la mano de la ciencia verdadera, de su clara visión de la realidad"[37]. Es claro entonces que, a pesar de la primera impresión que parece apoyar una concepción de la ideología como falsa conciencia, un análisis cuidadoso de estas citas muestra un cuadro diferente. Una vez que el contexto es tomado en cuenta, se puede ver que Lukács está tratando de contrastar una forma específica de conciencia, la genuina conciencia de clase del proletariado, con otras formas ideológicas del pasado o de la burguesía, de donde se colige que Lukács usa un concepto neutral de ideología y que su concepción de conciencia falsa se aplica a ideologías de clase muy particulares y diferentes de la ideología proletaria.

Hacia una crítica de Lukács

Como ya lo he anticipado, la continuidad entre Lenin y Lukács ha sido rechazada por marxistas ortodoxos y estructuralistas. Aparte del malentendido bastante común acerca de la extensión que Lukács

le concede a la noción de conciencia falsa y la confusión que esto induce sobre el concepto de ideología, críticos tales como Stedman Jones, Poulantzas, McDonough y Schaff sostienen que la teoría de Lukács falla en tres aspectos. Primero, tiene la debilidad del "historicismo", es decir, se supone que relativiza la validez de las proposiciones teóricas generales y las concibe como condiciones históricas particulares, además de reducir la complejidad de la totalidad social a una esencia simple y uniforme. McDonough, parafraseando de cerca a Stedman Jones, sostiene que para Lukács "la tesis de Marx de que la ideología dominante en toda sociedad es la ideología de la clase dominante es interpretada como la saturación del todo social por la esencia ideológica de un sujeto–clase puro, que a su vez es descrita como un puro reflejo de las condiciones de vida y concepciones del mundo de esa clase"[38]. La relación entre el sujeto clase y su ideología es representada en términos genéticos y esto se supone que oscurece el hecho de que la ideología dominante refleja una relación política entre clases. Como lo pone Poulantzas, tal concepción entiende las ideologías como si fueran "las placas de números llevadas en las espaldas de los sujetos de clase" y no puede "establecer la existencia dentro de la ideología dominante de elementos pertenecientes a las ideologías de otras clases que no son dominantes"[39]. Esto es contrastado con la versión, supuestamente más compleja, de Lenin de la relación entre ideologías y clases.

Segundo, Lukács habría descuidado la importancia del aparato institucional burgués como el apoyo principal de la dominación ideológica burguesa. En la opinión de Stedman Jones, "toda la visión de Lukács acerca de la dominación ideológica burguesa se reduce a las emanaciones invisibles de la reificación de las mercancías… Lo que está completa y asombrosamente ausente de la cuenta de Lukács es, por supuesto, toda la superestructura institucional del poder de clase burgués: los partidos, los sindicatos reformistas, los diarios, las escuelas, las iglesias, las familias son escasamente mencionados"[40]. Esto se supone que contrasta con el análisis de Lenin sobre la masiva superioridad en medios materiales y culturales de que goza la burguesía.

Tercero, se alega que Lukács “disminuyó el rol de la conciencia de clase obrera tal como era empíricamente dada dentro de condiciones inmediatas y concretas, hasta el punto de casi ignorarla totalmente, desplazando así toda la importancia a la expresión consciente de los intereses de clase”[41]. Más aun, como toda ideología está genéticamente ligada a una clase–sujeto, “es imposible ver los efectos de la dominación ideológica de la ideología dominante sobre la ideología de la clase obrera”[42]. Debido a que Lukács ha identificado la conciencia de clase con la ideología de clase, su teoría sería incapaz de explicar la contaminación ideológica de la conciencia espontánea de la clase obrera. El énfasis en la posesión de una ideología científica habría llevado a descuidar la pregunta acerca de su introyección en la conciencia de las masas y, en consecuencia, se asumió que la conciencia espontánea de la clase obrera tenía la clave para la ciencia marxista. Esta sería la fuente de las tendencias sectarias, espontaneístas y voluntaristas dentro del movimiento de la clase obrera que Lenin combatió en el ¿Qué hacer?

La acusación de historicismo contra la concepción de Lukács debe ser tomada con precaución, no porque se puedan negar las influencias historicistas sobre su teoría, sino porque a veces, como Arato y Breines han sostenido, el pensamiento de Lukács es reducido a uno o más de sus progenitores intelectuales[43]. Poulantzas, por ejemplo, encuentra una “filiación directa” entre Lukács y el historicismo de Weber, pero, como McCarney apunta, su crítica se mueve “sin preocupación por hacer alguna referencia específica a los escritos de Lukács”[44]. Sin embargo, me parece que hay más de un grano de verdad en la afirmación de que Lukács relativiza la validez de las proposiciones teóricas generales y desconfía de las ciencias naturales. Trata al materialismo histórico como una teoría de la sociedad burguesa en primer lugar, y encuentra “una gran dificultad metodológica” para aplicar el materialismo histórico a los períodos precapitalistas. Esta dificultad yace en “la diferencia estructural entre la edad de la civilización y las épocas que la precedieron” que surge del hecho observado por Marx de que “en todas las formas de sociedad donde predomina la propiedad agraria la relación natural se impone. En aquellas donde el capital es predominante, el elemento social, históricamente creado,

prevalece”[45]. Lukács parece no darse cuenta del hecho de que esta diferencia estructural es ella misma una proposición general teórica del materialismo histórico.

Además, Lukács da muy poca consideración a los efectos liberadores de las ciencias naturales. Por el contrario, algunas de las expresiones que usa sugieren que la ciencia, siendo parte de la visión burguesa del mundo, está contaminada en su mismo corazón por la ideología burguesa. Así Lukács puede describir la metodología de las ciencias naturales como “el ideal metodológico de toda ciencia fetichista y de toda clase de Revisionismo”. Esta metodología merece tal trato porque “rechaza la idea de contradicción y antagonismo en su materia”[46]. Al basarse en la especialización, la ciencia es atrapada en la inmediatez misma y no puede tener una visión del todo[47].

Para Lukács, toda clase madura para ser hegemónica desarrolla una visión del mundo coherente en su intento por lograr el control de la sociedad. Esta visión del mundo incluye una teoría de la economía, la política y la sociedad; en resumen, un punto de vista comprehensivo que abarca la ciencia y su método: “Podemos claramente observar la interacción íntima entre una clase y el método científico que surge del intento de conceptualizar el carácter social de esa clase junto con sus leyes y necesidades”[48]. La ciencia adquiere un carácter subjetivo, como otras formas ideológicas. En el caso de la burguesía, esta visión del mundo es necesariamente contradictoria en la medida que no puede enfrentar la cuestión de la totalidad. Como el dominio burgués es particularista, en favor de una minoría, toda conciencia de la totalidad es fatal porque conduce a la autodestrucción.

Por eso la ciencia burguesa es necesariamente falsa conciencia. Por supuesto, no todos sus resultados son igualmente falsos: “Cuando el ideal del conocimiento científico se aplica a la naturaleza simplemente incrementa el progreso de la ciencia. Pero cuando se aplica a la sociedad, se torna un arma ideológica de la burguesía”[49]. Stedman Jones va más alla y sostiene que Lukács nunca reconoció claramente el carácter científico del marxismo[50]. Pero una lectura atenta de Historia y Conciencia de Clase muestra lo contrario: en forma repetida él afirma el carácter científico del marxismo, aunque se puede discutir sobre el sentido que le dio a esa expresión. Es claro que para Lukács,

en la medida que el proletariado es una clase universal y representa el interés general, gana al ser consciente de la totalidad y así su visión del mundo puede contar con la verdad como una de sus armas. Porque la subjetividad proletaria es universal, es objetiva, y por lo tanto científica.

De todas maneras, en el pensamiento de Lukács, el carácter de clase de la ciencia afecta su validez en una medida mucho mayor que en Marx. Lukács no hace mención, por ejemplo, del hecho de que Marx consideró a la economía política clásica como una ciencia. Más aun, en tanto el método de las ciencias naturales forma parte de la visión del mundo burguesa, es tratado como otra expresión de la reificación capitalista. Lukács percibe que “existe algo altamente problemático en el hecho de que la sociedad capitalista está predispuesta a armonizar con el método científico”. Al idolatrar los “hechos” tal como se presentan, este método “toma su posición simple y dogmáticamente sobre la base de la sociedad capitalista”[51] Lukács tiene razón en destacar el carácter histórico de los hechos sociales, pero al identificar el método de las ciencias naturales con la reificación capitalista, se arriesga a tirar el niño con el agua de la bañera. De aquí que en el joven Lukács hacen su aparición las primeras semillas de una concepción que más adelante tratará a la ciencia como ideología. Aquí se ve claramente la influencia historicista en su pensamiento.

No obstante, la acusación que Lukács reduce la complejidad de la totalidad social a una simple esencia, me parece mucho más difícil de probar y, de hecho, ni Poulantzas ni Stedman Jones entregan evidencia convincente para apoyar esta crítica. El cargo de que la ideología es para Lukács un puro reflejo de las condiciones de vida de una clase, sin referencia a la situación social más amplia –como si una clase existiera en un vacío social– no tiene base. En la cuenta de Lukács, tanto la ideología dominante como la ideología proletaria reflejan una relación política entre clases. Más aun, en la construcción de sus ataques contra Lukács, tanto Stedman Jones como McDonough cometen el mismo error básico de referirse a la famosa cita de Marx en La Ideología Alemana como si dijera que la “ideología dominante” en cada sociedad es la ideología de la clase dominante. En realidad el pasaje en cuestión se refiere a las “ideas dominantes” y no a la ideología domin-

ante. La distinción entre ideología e ideas es obviamente crucial para entender la teoría de la ideología de Marx.

Además, es un malentendido argumentar que para Lukács las ideologías son vistas como "las placas de números llevadas en las espaldas de los sujetos de clase" –como Poulantzas sostiene– si por esta caracterización se implica que existe una relación genética entre la clase y su ideología. Los críticos parecen olvidar que Lukács introduce la distinción entre la ideología de clase o conciencia adscrita y la conciencia psicológica de clase. Esto significa que para Lukács la forma de conciencia que una clase ha desarrollado espontáneamente no es su ideología propiamente tal y frecuentemente difiere de ella. Por eso para Lukács la relación entre una clase y su ideología no está concebida en términos genéticos.

En consecuencia, difícilmente se puede acusar a Lukács de espontaneísmo y de no considerar la contaminación ideológica. ¿Cómo podría él hablar del "poder ejercido por tales ideologías [no proletarias] dentro del mismo proletariado" y de ideologías nacionalistas que "todavía sobreviven… no solo en el estrato de la pequeña burguesía… sino en el proletariado mismo" y del hecho de que "la victoria no libera al proletariado de la contaminación por ideologías nacionalistas y capitalistas"[52], si no hubiera considerado la contaminación ideológica? ¿Qué sentido tendría hablar de la "crisis ideológica" del proletariado si Lukács no hubiera tomado en cuenta las impurezas ideológicas que contaminan su conciencia empírica? Lukács está completamente consciente de que "la conciencia de clase del proletariado no se desarrolla uniformemente a través de todo el proletariado", que "grandes sectores del proletariado permanecen intelectualmente bajo la tutela de la burguesía" y que "aun en el medio mismo de la agonía del capitalismo, amplios sectores de las masas proletarias todavía sienten que el estado, las leyes y la economía de la burguesía constituyen su único entorno posible donde existir"[53].

Los análisis de Lukács sobre el oportunismo y el utopismo como los problemas principales de la conciencia proletaria demuestran esta misma preocupación central. En efecto, como McCarney lo ha puesto, "no solo Lukács es capaz de reconocer y teorizar el fenómeno de la contaminación ideológica, sino que tiene en verdad un lugar central en

su visión del proceso histórico”[54]. Por supuesto, Lukács negaría que la conciencia adscrita, la ideología socialista, está contaminada por la ideología burguesa, y también lo haría Lenin[55], pero esto no se aplica a la conciencia empírica del proletariado que, para ambos autores, es el campo de batalla de la lucha ideológica. No obstante, es cierto que la versión de Lukács acerca de la dominación ideológica burguesa sobre la clase obrera difiere de la versión de Lenin, aunque en modo alguno es inferior a ella.

En efecto, en la versión de Lenin la subordinación ideológica de la conciencia espontánea de la clase obrera a la ideología burguesa se explicaba en función de que la ideología burguesa era más antigua, con mayores recursos y tenía más oportunidades para diseminarse que la ideología socialista[56]. Lukács, por el contrario, subraya la inhumanidad y reificación producida por el modo capitalista de producción que afecta profundamente el modo de existencia del proletariado y en consecuencia también su conciencia. Las apariencias fomentadas por las relaciones de mercado ocultan las relaciones reales y así “la estructura de la reificación progresivamente se va hundiendo más profundamente… en la conciencia del hombre”[57], por lo que, mientras Lenin destaca el hecho de que la burguesía posee medios más poderosos para diseminar y trasmitir ideas, Lukács enfatiza la idea de que es la situación misma del proletariado la que induce su subordinación ideológica. En otras palabras, el proletariado no necesita ser indoctrinado con ideas burguesas a través del sistema educacional, los medios de comunicación, etc., sino que él mismo, dada su situación estructural, espontáneamente produce ideas reificadas.

Por supuesto, el análisis de Lukács no niega la importancia de que la ideología burguesa sea más antigua y más completamente desarrollada que la ideología socialista, ni niega el hecho de que la burguesía es dueña de la mayoría de los medios de producción intelectual y de diseminación de ideas. Tal vez podría haber prestado más atención a estos aspectos de la dominación ideológica. Sin embargo, su énfasis en la reificación y en la situación del proletariado dentro del sistema capitalista no solo es más profunda que la explicación de Lenin sino que tiene además el mérito de redescubrir la importancia que tiene El Capital de Marx para el estudio de la ideología en la tradición marxista.

Es una ironía que en esto Lukács haya anticipado el esfuerzo de los autores estructuralistas tales como Althusser, Poulantzas, Godelier y Mepham[58], quienes, en general solo tienen desprecio por su concepción.

Sin embargo, la teoría de la ideología de Lukács no puede eximirse de críticas. El énfasis en la situación estructural de una clase como factor crucial que determina no solo la posibilidad objetiva de su conciencia adscrita, sino también el grado de pureza ideológica de su conciencia empírica, tiende a descuidar el rol determinante de la práctica política concreta de la clase. Lukács acentúa tanto el rol de la conciencia imputada que termina substituyendo las actividades políticas de la clase. Esto significa que Lukács sobreestima sistemáticamente el rol de la ideología y de la lucha ideológica en el proceso revolucionario. En efecto esta es una crítica de idealismo que el mismo Lukács acepta en el ya aludido prefacio de 1967 a Historia y Conciencia de Clase: "Lo que fallé en darme cuenta, sin embargo, fue que en la ausencia de una base en la praxis real, en el trabajo como su modelo y forma original, la sobreextensión del concepto de praxis llevaría a su opuesto: una recaída en la contemplación idealista"[59].

Cabe notar que la ausencia de una base en la praxis real es interpretada por Lukács como un descuido del trabajo. Puede ser cierto que el trabajo es el modelo y la forma original de la praxis; pero sin mayor clarificación, esta fórmula arriesga reducir la praxis al trabajo y probablemente muestra el impacto de la ortodoxia oficial marxista en el Lukács tardío[60]. Treinta años antes Lukács había mantenido una posición muy distinta: "Cualquiera que vea las ideologías como el producto pasivo y mecánico del proceso económico en su base simplemente no entiende nada de su esencia"[61]. Pero aun así, la ausencia de una base en la praxis real puede ser interpretada de manera alternativa en un sentido más amplio como el descuido de la práctica política de la clase, más allá de la praxis política del partido que pretende representarla. Pienso que esta interpretación es una explicación más adecuada que la del propio Lukács.

Las consecuencias del idealismo lukacsiano, muy determinado por el fracaso de la revolución húngara, que él atribuye a factores subjetivos, se pueden ver abundantemente en sus primeros ensayos. No es

la práctica política la que cambia al mundo, sino más bien “solo la conciencia práctica de clase del proletariado posee la habilidad para transformar las cosas”. Por eso Lukács puede decir que el pensamiento proletario gradualmente se transforma “en una teoría práctica que altera el mundo real”[62] y que “la fuerza de cada sociedad es en último término una fuerza espiritual” de la cual “solo podemos libernos por medio del conocimiento”[63]. Si el marxismo es revolucionario es porque “entiende” el proceso o “demuestra” la línea del desarrollo futuro. La conciencia parece poseer la habilidad de producir efectos prácticos por sí misma. Así, “cuando el trabajador se conoce a sí mismo como una mercancía su conocimiento es práctico. Es decir, este conocimiento produce un cambio estructural objetivo en el objeto del conocimiento”[64]. No es para maravillarse entonces que Lukács agregue que “la reforma de la conciencia es el proceso revolucionario mismo”[65].

Se obtiene así la impresión de que la conciencia y la ideología para Lukács han ganado un enorme grado de autonomía y un rol crucial en el proceso revolucionario. Esto se puede tomar como un resultado de su reacción contra las tendencias reduccionistas del marxismo mecanicista que predominaba en su juventud. Pero las consecuencias de esto para el marxismo son ambiguas. Por un lado Lukács parece invertir el orden de determinación de modo que no es la práctica la que determina la ideología sino la ideología la que determina la práctica. Por otro lado, parece proponer un nuevo tipo de determinismo. En efecto, las limitaciones y potencialidades de la conciencia no son explicadas por prácticas sociales sino que las limitaciones y potencialidades de la práctica son explicadas por la posibilidad objetiva de la conciencia que está estructuralmente determinada por la situación de clase. El rol de la práctica en la determinación de la ideología ha casi desaparecido. Lukács aceptó y trabajó con el concepto leninista de ideología toda su vida, pero en sus escritos tempranos tendió a inflar su rol hasta el punto que la ideología parece determinar las actividades políticas prácticas de la clase y el partido.

Por otro lado, el énfasis de Lukács en la ideología como una conciencia adscrita que preordena el inevitable y necesario camino de la revolución resulta en un nuevo determinismo. Marx prefiguró este as-

pecto en el famoso pasaje que Lukács cita al comienzo de su ensayo sobre "La conciencia de clase": la cuestión no es lo que el proletariado como un todo o cualquiera de sus miembros concibe como la meta, la cuestión es lo que el proletariado es y lo que será forzado a realizar de acuerdo con su naturaleza. Lukács no solo toma esta idea como su lema sino que le agrega el toque leninista: lo que el proletariado es y lo que necesariamente logrará está expresado en su conciencia imputada, y ésta, a su vez, es portada por el partido como su único sostenedor y verdadero intérprete. La sobrevaloración de la ideología es en definitiva transformada en la supremacía del partido.

[1] G. Lukács, History and Class Consciousness. London: Merlin Press, 1971, pp. 199-200.

[2] G. Lukács, "Marx and Engels on Aesthetics", en Writer and Critic. London: Merlin Press, 1978, p. 73.

[3] V.I. Lenin, What is to be done? Peking: Foreign Languages Press, 1975, p. 49.

[4] G. Lukács, History and Class Consciousness, p. 51.

[5] Ibid., p. XVIII. Es posible argumentar que algunas de las reinterpretaciones de Lukács de sus escritos anteriores fueron estratagemas tácticas para aparecer más ortodoxo de lo que realmente era, especialmente durante los años del stalinismo. Aun si esto fuera cierto, pienso que la filiación leninista de Historia y Conciencia de Clase no puede seriamente ser puesta en duda.
L. Kolakowski ha hecho el punto más general que Lukács profesó fidelidad al leninismo durante toda su carrera como marxista. [Véase su Main Currents of Marxism. Oxford: Clarendon Press, 1978, Vol. III, pp. 253-4]. Aunque con toda probabilidad esto es así, mi argumento aquí se restringe a mostrar una relación estrecha con respecto al concepto de ideología, un área de estudios en la cual Lenin y Lukács son frecuentemente considerados como enteramente divergentes.

[6] G. Lukács, History and Class Consciousness, p. 69.

[7] G. Stedman Jones, "The Marxism of the Early Lukács, an Evaluation", New Left Review , Nº. 70, 1971, pp. 53-4.

[8] A. Schaff, "Conscience d'une Classe et Conscience de Classe", L'homme et la Société, Nº. 26, Oct-Dec, 1972.

[9] Véase sobre esto A. Arato and P. Breines, The Young Lukács and the Origins of Western Marxism (London: Pluto Press, 1979), especialmente cap. 9.

[10] G. Lukács, History and Class Consciousness, p. 70.

[11] Ibid., pp. 258-9.

[12] Ibid., p. 228.

[13] Ibid., p. 225.

[14] Ibid., p. 227.

[15] Ibid., p. 80.

[16] Ibid., p. 228.

[17] Ibid., pp. 266-7.

[18] G. Lukács, "Marx and Engels on Aesthetics", p. 63.

[19] Ibid., p. 74.

[20] G. Lukács, "The Ontological Bases of Human Thought and Action", The Philosophical Forum, Vol. 7, 1975, p. 29.

[21] Ibid., p. 36.

[22] Una notable excepción puede encontrarse en J. McCarney, The Real World of Ideology. Brighton: Harvester Press, 1980.

[23] L. Goldmann, Lukács et Heidegger. Paris: Denoël/Gonthier, 1973, p. 125.

[24] Ibid., p. 126.

[25] N. Poulantzas, Political Power and Social Classes. London: New Left Books, l976, p. 196.

[26] Ibid., p. 207.

[27] D. Adlam et al., “Psychology, Ideology and the Human Subject”, Ideology and Consciousness, Nº 1, May, l977, p. 15.

[28] R. McDonough, “Ideology as False Consciousness, Lukács”, en Centre for Contemporary Cultural Studies, On Ideology. London: Hutchinson, l978, p. 40.

[29] M. Seliger, The Marxist Conception of Ideology. Cambridge, Cambridge University Press, l977, p. 67.

[30] G. Lukács, History and Class Consciousness, p. 262.

[31] Ibid., pp. 257-8.

[32] Ibid., p. 54.

[33] Ibid., p. 50.

[34] F. Engels, Letter to F. Mehring, 14 July 1893, en Selected Correspondence. Moscow: Progress Publishers, 1975, p. 434.

[35] G. Lukács, History and Class Consciousness, p. 50.

[36] Ibid., p. 224.

[37] Ibid., p. 224.

[38] R. McDonough, “Ideology as False Consciousness, Lukács”, p. 40.

[39] N. Poulantzas, Political Power and Social Classes, p. 205.

[40] G. Stedman Jones, “The Marxism of the Early Lukács, an Evaluation”, p. 49.

[41] A. Schaff, “Conscience d’une Classe et Conscience de Classe”, p. 7

[42] N. Poulantzas, Political Power and Social Classes, p. 205.

[43] A. Arato and P. Breines, The Young Lukács and the Origins of Western Marxism, p. 6.

[44] J. McCarney, The Real World of Ideology. Brighton: Harvester Press, 1980, p. 46.

[45] G. Lukács, History and Class Consciousness, pp. 229 & 232–3.

[46] Ibid., p. 10.

[47] Ibid., p. 104.

[48] Ibid., p. 105.

[49] Ibid., p. 10.

[50] G. Stedman Jones, “The Marxism of the Early Lukács, an Evaluation”.

[51] G. Lukács, History and Class Consciousness, p. 7.

[52] Ibid., pp. 275-6.

[53] Ibid., pp. 304 & 262.

[54] J. McCarney, The Real World of Ideology, p. 49.

[55] Lo que no impide la existencia de tópicos y elementos que son comunes a varias ideologías, pero en este caso no se puede hablar de contaminación ideológica ya que estos elementos comunes son interpretados y rearticulados en contextos muy diferentes y con propósitos muy distintos.

[56] V.I. Lenin, What is to be done?, p. 50.

[57] G. Lukács, History and Class Consciousness, p. 93.

[58] Véase M. Godelier, “Fétichisme, Religion et Théorie Générale de l´Idéologie chez Marx”, Annali.Roma: Feltrinelli, 1970 y J. Mepham, “The Theory of Ideology in Capital”, Radical Philosophy, Nº 2, Summer,

1972. Ambos autores se apoyan extensamente en El Capital para reconstruir la teoría marxista de la ideología.

[59] G. Lukács, History and Class Consciousness, p. xviii.

[60] El cargo de reducir la praxis a la acción instrumental ha sido levantado contra el propio Marx por J. Habermas, Knowledge and Human Interests. London: Heinemann, 1972 y A. Wellmer, Critical Theory of Society. New York: Herder & Herder, 1971, pero me parece que esta acusación es solo convincente contra la ortodoxia stalinista.

[61] G. Lukács, "Marx and Engels on Aesthetics", p. 64.

[62] G. Lukács, History and Class Consciousness, p. 205.

[63] Ibid., p. 262.

[64] Ibid., p. 169.

[65] Ibid., p. 259.

Capítulo IV
Ideología y hegemonía: Gramsci. El contexto específico de Europa Occidental

El cambio desde un concepto negativo de ideología a uno neutral o positivo fue completado por Lenin y confirmado por Lukács en los momentos en que una nueva ola de actividad revolucionaria hacía temblar Europa Oriental durante las primeras dos décadas del siglo XX. Pero el éxito logrado por la revolución rusa no se repitió en otros lugares y en las décadas siguientes se instauró una nueva era de atenuación de los conflictos de clase, especialmente en Europa Occidental. Esta nueva situación condicionó dentro del marxismo el surgimiento de una exploración en mayor profundidad acerca de la relevancia de la ideología tanto para la conservación como para el posible derrocamiento del sistema capitalista occidental.

En muchos sentidos esta exploración había sido iniciada por el mismo Lukács a propósito de la derrota de la revolución húngara de 1918. Como ya vimos en el capítulo precedente, la enorme importancia que Lukács le concedió a la lucha ideológica como clave de la revolución es un antecedente claro de este nuevo acercamiento que les concede gran importancia a los factores subjetivos. Además, Lukács había destacado el hecho de que la dominación burguesa no podía sostenerse solo mediante la fuerza y que, para que la burguesía organizara a toda la sociedad de acuerdo a sus propios intereses, tenía que desarrollar una "visión del mundo" (*Weltanschaaung*) a la que los seres humanos se sometieran libremente[1]. También había entendido que para que la revolución fuera posible, el sistema de creencias dominantes tenía que ser sacudido y, en este sentido, la emancipación ideológica anticipaba otros desarrollos. Sin embargo, la gran diferencia con la situación que le toca vivir a Europa Occidental es que en Europa Oriental el Estado no estaba respaldado por una sociedad civil fuerte y por lo tanto era más débil y susceptible de ser derrocado por un asalto directo de la revolución socialista. En el caso de la Europa Oc-

cidental el control ideológico de la clase dominante dentro de la sociedad civil es mucho más fuerte y desarrollado, lo que hace al Estado mucho menos vulnerable y más ilusorio un intento revolucionario directo.

La más lograda y perceptiva, si bien no muy sistemática, exploración de la ideología bajo las condiciones específicas de Europa Occidental fue llevada a cabo por Antonio Gramsci en Italia. Con él se podría decir que el concepto positivo de ideología entregó sus frutos más creativos. En parte esto se debe a su tratamiento en conjunto con otra noción clave: el concepto de hegemonía. Este concepto ya tenía en esa época un importante desarrollo dentro de la obra de Lenin y de autores anteriores a él como Plejanov y Axelrod. Pero en la concepción de Gramsci adquiere una connotación particular que se relaciona con la situación específica de Europa Occidental. Como lo ha señalado Anderson, la hegemonía sirve "para designar la decididamente mayor complejidad y fuerza de la dominación de la clase burguesa en Europa Occidental que ha impedido toda repetición de la revolución de Octubre"[2]. Esto se refiere a la subordinación ideológica del proletariado europeo que le permite a la burguesía gobernar por medio de su consentimiento.

La teoría de la ideología de Gramsci, por lo tanto, se inscribe dentro de una concepción que establece una diferencia fundamental entre la naturaleza del Estado y de la sociedad civil en Europa Oriental y en Europa Occidental, la que también tiene como correlato un modo diferente de dominación, derivándose de allí una estrategia revolucionaria distinta que opera dentro de plazos también muy diferentes. Para Gramsci "en Rusia, el Estado era todo y la sociedad civil era primordial y gelatinosa; en Occidente había una relación adecuada entre el Estado y la sociedad civil, y cuando el Estado temblaba, una estructura fuerte de la sociedad civil se revelaba de inmediato. El Estado era solo una trinchera exterior, detrás de la cual existía un poderoso sistema de fortalezas y movimientos de tierras…"[3]. En Europa Occidental por consiguiente, la sociedad civil predomina sobre el Estado y el modo hegemónico de dominación (ascendencia cultural burguesa) por sobre la coerción. De aquí se deriva una estrategia revolucionaria distinta: usando metáforas militares, Gramsci sostiene

que mientras en Rusia pudo darse la guerra de maniobra que es más rápida, en Occidente solo será posible la guerra de posiciones (trincheras) que progresa lentamente. Simultáneamente, se altera también la concepción del partido revolucionario: de la concepción leninista de un partido profesional como una elite altamente selectiva y organizada que se enfrenta al Estado, se pasa al partido de masas íntimamente ligado a las organizaciones populares y a sus actividades cotidianas con el objetivo de subir los niveles de conciencia y obtener aliados en otras clases subordinadas.

Hasta este punto de la comparación entre Oriente y Occidente, Gramsci establece claramente una oposición entre Estado y sociedad civil. El concepto de sociedad civil de Gramsci es más restringido que el de Hegel y Marx en la medida que excluye la estructura económica. Para Gramsci, la sociedad civil es una de las dos partes esenciales de la superestructura. La otra parte, la sociedad política, incluye a los aparatos del Estado que monopolizan el uso de la coerción y pueden por lo tanto hacer cumplir sus decisiones. Sin embargo, como lo ha demostrado Perry Anderson[4], en otros pasajes aparecen versiones diferentes. En efecto, Gramsci también parece incluir la sociedad civil dentro del Estado cuando sostiene que "se podría decir que el Estado = sociedad política + sociedad civil, en otras palabras, hegemonía armada con coerción"[5]. Para confundir más las cosas, en otro lugar el Estado aparece como idéntico a la sociedad civil y toda oposición entre los dos es atribuida a la ideología liberal[6]. Sin duda, las durísimas condiciones de la cárcel fascista en la cual Gramsci escribió su obra fundamental, además de la falta de libros y la censura de todo lo que escribía, contribuyeron a las repeticiones, las ausencias y las contradicciones que se encuentran en su obra.

Si nos atenemos a la primera versión, que es la que me parece más plausible, la sociedad civil sería equivalente a la instancia ideológica y esto permitiría comprender la relación entre necesidad estructural y libertad. Como lo ha sostenido Piotte, "la sociedad civil, de acuerdo a Gramsci, es el momento por medio del cual la necesidad económica es transformada en un programa político que es un 'deber–ser', es el momento por medio del cual la necesidad se hace conciencia de la necesidad y por lo tanto libertad"[7]. Este paso desde la necesidad

económica al momento ético-político, desde la estructura a la superestructura, desde lo objetivo a lo subjetivo, desde la necesidad a la libertad, es lo que Gramsci llama catarsis[8]. El momento ético-político es el momento en el cual el proletariado se hace consciente de su rol en la ideología.

Hacia un nuevo concepto de ideología

De partida, Gramsci prestó más atención al concepto mismo de ideología que Lenin o Lukács. Mientras este último concibió la ideología de una manera neutral sin siquiera alguna vez intentar definir el concepto, Gramsci se detuvo en su definición y, a pesar de que, con toda probabilidad, tampoco él había leído La Ideología Alemana, es muy consciente de la existencia de un concepto negativo, el que explícitamente rechaza. Con Gramsci entonces la alternativa entre un concepto negativo y otro positivo se hace consciente, se hace objeto de una opción teórica. En las palabras de Gramsci:

> Me parece que un potencial elemento de error en la consideración del valor de las ideologías se debe al hecho (nada casual, por lo demás) de que se da el nombre de ideología tanto a la superestructura necesaria de una determinada estructura como a las elucubraciones arbitrarias de determinados individuos. El sentido peyorativo de la palabra se ha hecho extensivo, y eso ha modificado y desnaturalizado el análisis teórico del concepto de ideología[9].

Parece claro, sin embargo, que la idea que tiene Gramsci acerca del concepto negativo de ideología no corresponde a la de Marx. Lo que Gramsci rechaza es una noción de ideología concebida como especulaciones individuales arbitrarias, que, con seguridad, Marx habría rechazado también. Gramsci no es consciente de la existencia de un concepto negativo alternativo, como el que realmente tenía Marx, y que analizamos en el Volumen I de esta serie. En este sentido Gramsci fue también presumiblemente afectado por la falta de acceso a La Ideología Alemana. Para Marx era posible concebir ideología como una distorsión sin necesariamente implicar “elucubraciones arbitrarias individuales”. Es interesante anotar que el origen del “sentido peyorativo de la palabra”, como lo entiende Gramsci, está en una interpretación particular del “sentido bueno de la palabra”. En su reconstrucción del proceso que conduce al concepto negativo erróneo, Gramsci sostiene,

primero, que “se identifica la ideología como distinta de la estructura y se afirma que no son las ideologías las que cambian las estructuras, sino a la inversa”. Después, en segundo lugar, “se afirma que una cierta solución política es ‘ideológica’, o sea, insuficiente para cambiar la estructura, aunque ella crea poder cambiarla; se afirma que es inútil, estúpida, etc.” Y tercero, finalmente “se pasa a afirmar que toda ideología es ‘pura’ apariencia, inútil, estúpida, etc.”[10]. Es muy claro, por lo tanto, que Gramsci identificaba el concepto negativo de ideología con una forma de reduccionismo y economicismo: la ideología sería un mero epifenómeno que refleja pero no puede cambiar la estructura y así se inferiría que es inútil, una mera apariencia.

Esto llevó a Gramsci a proponer una distinción entre “ideologías orgánicas” e “ideologías arbitrarias”. Las primeras son necesarias a una estructura dada, las últimas son especulaciones individuales. Gramsci se concentró en el análisis de las ideologías orgánicas. De esta manera se deshizo del concepto negativo de ideología y desarrolló su concepción positiva. En su perspectiva, la ideología es un “sistema de ideas”[11] específico, o “una concepción del mundo que está implícitamente presente en el arte, en el derecho, en la actividad económica y en todas las manifestaciones de la vida colectiva e individual”[12]. Pero la ideología es más que una concepción del mundo o un sistema de ideas; también tiene que ver con la capacidad para inspirar actitudes concretas y dar ciertas orientaciones para la acción. Por esta razón Gramsci usó el símil de la religión para explicar este aspecto y propuso la idea de que lo que Benedetto Croce llamaba religión, él lo llamaba ideología. La religión puede ser tomada “no en el sentido confesional sino en el sentido secular de una unidad de fe entre una concepción del mundo y una correspondiente norma de conducta. Pero ¿por qué llamar esta unidad de fe ‘religión’ y no ‘ideología’, o aun francamente ‘política’?”[13]. En suma, para Gramsci la ideología es concebida como una unidad entre una visión del mundo y sus correspondientes normas de conducta.

Ideología y hegemonía

Una ideología orgánica debe ser capaz de “organizar” a las masas humanas y para eso debe poder traducirse en orientaciones específicas

para la acción. En esta medida la ideología permea extensamente la sociedad porque es la fuente de toda acción social. Los seres humanos no pueden actuar sin ser conscientes, sin tener ciertas orientaciones sociales. La ideología es precisamente "el terreno en el que los hombres se mueven, adquieren conciencia de su posición, luchan, etc."[14]. La influencia sobre esta concepción del famoso Prefacio de 1859 de Marx es obvia: es en la idología que los seres humanos se hacen conscientes de sus conflictos y luchan; es en la ideología que las clases sociales se hacen conscientes de su posición y rol histórico; es en y por la ideología, por lo tanto, que una clase puede ejercer hegemonía sobre otras clases. Como ya anticipamos, el concepto de ideología de Gramsci se desarrolla creativamente en relación con la noción de hegemonía, que en general se refiere a la habilidad de una clase para asegurar la adhesión y el consentimiento libre de las masas.

En un primer sentido Gramsci habla de hegemonía para referirse a los mecanismos usados por la burguesía en una nación capitalista avanzada para mantener su control sobre la clase obrera. El punto aquí es resaltar que ese dominio se logra sobre todo mediante un liderazgo intelectual y moral y no principalmente mediante la violencia o la fuerza. Consiste en que la clase dominante logra hacer aceptar voluntariamente por otros grupos sociales todo un sistema de valores, actitudes y creencias que apoyan el orden establecido. Para Gramsci Estados Unidos era el mejor ejemplo de sociedad en la que la clase dominante había alcanzado una hegemonía ideológica casi total.

En un segundo sentido, Gramsci también habla de hegemonía para referirse a la capacidad de dirección de la clase obrera, es decir, a su habilidad para formar alianzas con otras clases no dominantes. Para él, "el proletariado puede llegar a ser la clase dirigente y dominante en la medida que tenga éxito en crear un sistema de alianzas que le permita mobilizar a la mayoría de la población trabajadora contra el capitalismo y el Estado burgués"[15]. En este sentido "hegemonía presupone que se toman en cuenta los intereses y las tendencias de los grupos sobre los cuales la hegemonía es ejercida y que un cierto compromiso de equilibrio debe formarse –en otras palabras, que el grupo que lidera debe hacer sacrificios de tipo económico-corporativo"[16]. Hegemonía en este sentido implica también el ascendiente cultural que

tiene la clase obrera sobre las clases aliadas al lograr una "unidad intelectual y moral"[17] que le permite dirigirlas.

El problema que enfrenta toda concepción hegemónica del mundo "es preservar la unidad ideológica de todo el bloque social que esa ideología sirve para cementar y unificar"[18]. En otras palabras, la ideología para Gramsci tiene un efecto integrador que se basa en su habilidad para ganar el consentimiento libre del pueblo. Esta cualidad hegemónica de una visión del mundo se manifiesta en "la solidez de las creencias populares" que "tiene la misma energía de una fuerza material". La importancia de la ideología para la dominación de clase es destacada al compararla con una fuerza material. Esta concepción llevó a Gramsci a proponer una comprensión no reduccionista de la relación entre las ideologías y las fuerzas materiales, que expresó en la noción de "bloque histórico". Este concepto busca entregar la idea de que "las fuerzas materiales son los contenidos y las ideologías son la forma, aunque esta distinción entre forma y contenido tiene un valor puramente didáctico, ya que las fuerzas materiales serían inconcebibles históricamente sin forma y las ideologías serían fantasías individuales sin las fuerzas materiales"[19]. Por otro lado, Gramsci condenó como "infantilismo primitivo" la idea de que "cada fluctuación de la política y la ideología puede ser presentada y explicada como una expresión inmediata de la estructura"[20]. De esta manera, aunque la ideología no puede ser adecuadamente separada de sus contenidos materiales, no existe una correspondencia mecánica entre ideologías y estructura social.

Estas dos afirmaciones pueden parecer contradictorias, porque si la estructura y la superestructura forman un bloque histórico, ¿cómo puede ser que la superestructura no sea la expresión inmediata de la estructura? Los elementos básicos de una respuesta son entregados por Gramsci. Aunque la superestructura refleja las tendencias de desarrollo de la estructura, es difícil identificar, en cada momento dado, estáticamente, cual es la estructura. Además, las tendencias de desarrollo de la estructura pueden no realizarse. En otras palabras, al hablar de "tendencias" Gramsci indica que la estructura no sigue un curso de necesidad absoluta. De esta manera la correspondencia estructural puede ser "estudiada y analizada solo después que ha pasado todo su pro-

ceso de desarrollo, y no durante el proceso mismo, excepto hipotéticamente"[21].

En la visión de Gramsci esto da cuenta de la existencia de errores políticos y errores de cálculo de parte de líderes políticos, que el desarrollo histórico corrige más tarde. Esta es la razón por la cual es imposible relacionar cada lucha individual política e ideológica con algunos elementos definidos en la estructura social.

Así como la ideología es el terreno en el cual la clase dominante logró su hegemonía, es también en la ideología que el proletariado puede hacerse consciente de su rol y tratar de extender su hegemonía sobre otras clases subordinadas. Esta es una tarea política esencial que el proletariado tiene que llevar a cabo para poder controlar después el Estado. Como lo dice Gramsci, "un grupo social puede, y en verdad debe, ya ejercer 'liderazgo' antes de ganar el poder de gobierno (esta es, en verdad, una de las condiciones principales para ganar tal poder); subsecuentemente llega a ser dominante cuando ejerce el poder, pero aun si lo tiene firme en sus manos, debe continuar 'liderando' también"[22]. Sin embargo, sería un error pensar que Gramsci propone que la clase obrera debe lograr hegemonía ideológica total antes de conquistar el poder político, como sugiere Poulantzas[23]. Gramsci es consciente de que

> No se puede proponer, antes de la conquista del Estado, modificar completamente la conciencia de toda la clase obrera; sería utópico, porque la conciencia de la clase como tal no puede modificarse completamente hasta que se haya modificado el modo de vivir de la propia clase, lo que supone que el proletariado ha llegado a ser clase dominante[24].

En todo caso, es innegable que Gramsci concede una enorme importancia a la conciencia de clase y a la hegemonía ideológica proletaria como un medio para alcanzar el poder del Estado. Para que esto pueda suceder la hegemonía burguesa debe entrar en una crisis de autoridad. Como dice Gramsci, "si la clase dominante ha perdido su consenso, i.e. si ya no está liderando sino que es solo 'dominante', ejerciendo solo la fuerza coercitiva, esto significa precisamente que las grandes masas se han separado de sus ideologías tradicionales y ya no creen lo que acostumbraban a creer previamente, etc."[25]. La crisis de autoridad de la ideología burguesa es simultáneamente pre-

condición y consecuencia de la construcción de una visión del mundo contra-hegemónica capaz de extender la hegemonía ideológica proletaria a otros grupos subordinados, y ésta a su vez condiciona la posibilidad de acceder al poder político.

Para Gramsci, la conciencia de clase obrera no incluye solo una visión de los propios intereses sino que incluye la capacidad para dirigir otros grupos sociales no dominantes. Lo que Lenin había llamado la conciencia espontánea, Gramsci la subdivide en dos niveles o momentos: “El primero y más elemental de estos es el nivel económico-corporativo: un comerciante se siente obligado a apoyar a otro comerciante… pero no siente todavía solidaridad con el obrero manufacturero…”. “Un segundo momento es aquel en el cual se alcanza la conciencia de la solidaridad de intereses entre todos los miembros de una clase social –pero todavía en el campo puramente económico”. Lo que Lenin llamó la conciencia socialdemócrata o política es también redefinida por Gramsci de una manera significativa. Este es precisamente el tercer momento “en el que uno se hace consciente de que los propios intereses corporativos, en su desarrollo presente y futuro, trascienden los límites corporativos de la pura clase económica, y pueden y deben llegar a ser los intereses de otros grupos subordinados también. Esta es la fase más puramente política… que trae consigo no solo una unión de metas políticas y económicas, sino también una unidad moral e intelectual”[26]. Por consiguiente, la conciencia de clase proletaria no consiste en ganar conciencia al nivel político de los intereses propios de la clase, sino en darse cuenta de que los intereses de otros grupos subordinados pueden ser articulados a la ideología de la clase, lo que la hace hegemónica. Entender la misión hegemónica de la ideología de la clase obrera es para Gramsci parte integral y la forma más alta de la conciencia política de la clase.

Diferentes niveles de la ideología

Una de las innovaciones más importantes introducidas por Gramsci, en comparación con las concepciones de Lenin y Lukács, es su tratamiento de la ideología en diferentes niveles de abstracción intelectual. Mientras en Lenin y Lukács el análisis de la ideología permanece en un nivel indiferenciado de alta complejidad intelectual,

Gramsci considera la ideología en 4 diferentes niveles intelectuales, a saber, filosofía, religión, sentido común y folklore[27].

La filosofía es la forma más rigurosa y sistemática de ideología, la mejor expresión de la concepción del mundo de una clase. En este sentido Piotte ha anotado que el nivel filosófico corresponde a la conciencia adscrita de Lukács[28]. Como lo pone Gramsci, "la filosofía es orden intelectual que ni la religión ni el sentido común pueden ser"[29]. Esto es verdad para todas las filosofías. Pero en la medida que representan las concepciones del mundo de distintas clases, hay algunas diferencias entre ellas. Gramsci enfoca en especial la relación entre las diversas filosofías y las contradicciones sociales y encuentra una diferencia crucial entre la filosofía de la praxis[30] y las otras filosofías. Según él "todas las filosofías existentes hasta este momento… han sido manifestaciones de las íntimas contradicciones por las que la sociedad está lacerada. Pero cada sistema filosófico tomado en sí mismo no ha sido la expresión consciente de estas contradicciones"[31]. El materialismo histórico es también una expresión de las contradicciones, pero se ha liberado de todos los elementos unilaterales: "Es conciencia llena de contradicciones, en la cual el filósofo mismo, entendido tanto individualmente y como todo un grupo social, no solo comprende las contradicciones, sino que se asume a sí mismo como un elemento de la contradicción y eleva este elemento a un principio de conocimiento y por lo tanto, de acción"[32].

Mientras los análisis de Lenin y Lukács permanecieron en el nivel filosófico de la ideología al destacar la "conciencia imputada" (o política) en detrimento de la "conciencia psicológica" (o espontánea) de clase, Gramsci también consideró otros niveles de la ideología como importantes, aun para una visión marxista del mundo. En la medida que la religión es una gran fuente de orientaciones prácticas para la acción, además de ser una visión del mundo, es ciertamente para Gramsci un nivel clave en que se vive la ideología, aunque carece de la coherencia y el orden intelectual de la filosofía. Para que cualquier filosofía sea verdaderamente "original", para que sea creativa, tiene que ser "socializada", tiene que permear la cultura del pueblo: "La adhesión o no adhesión de masas a una ideología es la prueba crítica real de la racionalidad e historicidad de los modos de pensar"[33].

En la visión de Gramsci, la religión, especialmente la católica, es particularmente exitosa en construir puentes que cruzan la división entre un sistema filosófico y la creencia de las masas. La fuerza de la iglesia católica yace en el hecho de que "siente muy fuertemente la necesidad de una unión doctrinal entre toda la masa de los fieles y se esfuerza por asegurar que el estrato intelectual más alto no se separe del más bajo. La iglesia romana ha sido siempre la más vigorosa en la lucha por impedir la formación 'oficial' de dos religiones, una para los 'intelectuales' y la otra para las 'almas simples'"[34]. De allí la importancia del modo religioso de la ideología para las posibilidades de hegemonía de la clase obrera. Tal como lo pone Gramsci:

> En las masas como tales, la filosofía solo puede ser vivida como una fe… en particular en el grupo social. El hombre del pueblo piensa que tanta gente que piensa igual no puede equivocarse… mientras él mismo, hay que admitirlo, no es capaz de sostener y desarrollar sus argumentos tan bien como su oponente, en su grupo hay alguien que puede hacerlo… él no tiene idea de las razones y no puede repetirlas, pero sabe que existen razones[35].

Gramsci admiraba el rol que el catecismo católico jugaba en imprimir pedagógicamente en las masas una concepción religiosa. Al mismo tiempo reconocía y apreciaba la preocupación de la iglesia católica por mantener en un bloque único, "intelectual y moral", a los teólogos y a la gente común. Se admiraba de cuán lista estaba la iglesia para reprimir a sus intelectuales cuando amenazaban con romper esa unidad. Sin embargo, aunque aprecia la forma hegemónica del proceder de la iglesia, es profundamente crítico de su contenido. Cierto, la iglesia quiere preservar la unidad entre intelectuales y gente común, pero lo hace "solo imponiendo una disciplina de hierro sobre los intelectuales", raras veces busca elevar a la gente común al nivel de los intelectuales. Aquí Gramsci ve una diferencia con la filosofía de la praxis, que según él no puede dejar a las mentes "simples" en su "filosofía primitiva de sentido común" sino que debe conducirlos a una comprensión intelectual más alta. El contacto entre los intelectuales y los simples no es para restringir la actividad científica y mantener así el apoyo de las masas, sino para construir un bloque moral e intelectual que haga posible el progreso intelectual de las masas[36].

Del mismo modo, el sentido común, aunque es una concepción más incoherente e inarticulada que la religión "el folklore de la filosofía"[37], como lo llama Gramsci, es la forma de ideología más diseminada entre las clases subordinadas. El sentido común envuelve una buena dosis de "buen sentido" y en esa medida "no es posible separar lo que se conoce como filosofía 'científica' de la filosofía popular y común que es solo una colección fragmentaria de ideas y opiniones"[38]. Más aun, de acuerdo a Gramsci, el sentido común merece "ser hecho más unitario y coherente". Cierto, la filosofía de la praxis debe criticar al sentido común, pero en una forma diferente a la crítica de Lukács y Lenin a la conciencia espontánea, porque la filosofía de la praxis (marxismo) debe basarse inicialmente en el sentido común "para demostrar que 'cada cual' es un filósofo y que no se trata de introducir desde el comienzo una forma científica de pensamiento a la vida individual de cada cual, sino de renovar y hacer "crítica" una actividad ya existente"[39]. Finalmente, el folklore es el grado más bajo de ideología, una colección de elementos dispares y sin mucha coherencia tomados de varias visiones del mundo.

Ideología, intelectuales y sistema educacional

De la misma manera como Gramsci sostiene que todos los seres humanos son filósofos, también parte de la base de que "todos los hombres son intelectuales" aunque "no todos los hombres tienen en la sociedad la función de intelectuales"[40]. La orientación al trabajo manual o a la elaboración intelectual determina la actividad profesional de los seres humanos, pero en el sentido más amplio, no existen los no–intelectuales en la medida que todo trabajo, aun el más humilde, demanda una cierta actividad intelectual. El interés de Gramsci en los intelectuales no deriva de su supuesta autonomía como grupo influyente en la sociedad. En general Gramsci no cree en que los intelectuales constituyan una categoría social independiente de las clases sociales. Su centro de atención es la vinculación de los intelectuales con las clases. Sin embargo, reconoce que los intelectuales de la clase históricamente progresista, "ejercen tal poder de atracción que en último término terminan por subyugar a los intelectuales de otros grupos

sociales”[41]. Lo que demuestra que entre intelectuales también opera la lógica de la hegemonía de clase.

Gramsci destaca fuertemente el rol de los intelectuales en la formación de la conciencia, en la construcción y diseminación de la ideología y en la organización política de una clase. En su visión, cada clase social fundamental “crea consigo misma orgánicamente, uno o más estratos de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de su propia función no solo en el campo económico sino también en el campo político y social”[42]. Estos son los “intelectuales orgánicos”, quienes deben ser diferenciados de los “intelectuales tradicionales”, que se relacionan con clases que no tienen un rol esencial en una sociedad particular (El ejemplo de Gramsci eran los intelectuales católicos de su época). De modo que aunque es perfectamente verdadero decir que para Gramsci las clases se hacen conscientes de su rol y extienden su hegemonía en el terreno de la ideología, también es cierto que ellas pueden hacer eso solo por la mediación de los intelectuales orgánicos. Se gana conciencia en la ideología, pero a través de la agencia de los intelectuales. Como Gramsci lo dice, “una masa humana no se ‘distingue’, no llega a ser independiente por derecho propio sin, en el sentido más amplio, organizarse; y no hay organización sin intelectuales”[43].

Precisamente por esta razón, para Gramsci los intelectuales no son necesariamente los pensadores o académicos profesionales que se dedican a escribir libros; Gramsci se refiere en general a “todo el estrato social que ejerce una función organizacional en el sentido amplio, sea en el campo de la producción, o en el de la cultura, o en el de la administración política”[44]. El empresario, por ejemplo, representa para Gramsci “un alto nivel de elaboración social, ya caracterizado por una cierta capacidad técnica (es decir intelectual) y dirigente… El debe ser un organizador de masas de hombres”[45]. Igualmente, los eclesiásticos “pueden ser considerados la categoría de intelectuales orgánicamente ligados a la aristocracia terrateniente”[46]. Cuando esa clase pierde importancia con la llegada de la sociedad capitalista, ellos se convierten en intelectuales tradicionales.

Para que una clase asegure su hegemonía, necesita la creación de intelectuales que elaboren, modifiquen y diseminen la concepción del

mundo de la clase. Esto es verdad tanto en el caso de la clase dominante como en el del proletariado. En este sentido, la ideología es necesariamente producida por, y depende de, un proceso contradictorio, largo y difícil de creación de intelectuales. Este proceso, en el que hay avances y retrocesos, dispersiones y reagrupamientos, es descrito por Gramsci como una dialéctica entre los intelectuales y las masas[47]. Por eso la extensión de la hegemonía es simultáneamente un proceso continuo de construcción y reconstrucción de una concepción del mundo y un proceso continuo de formación y reconstitución de intelectuales. No hay lugar en la teoría de Gramsci para la concepción de un grupo de intelectuales que producen una ideología completamente desarrollada que es entonces llevada a las masas desde afuera. La dialéctica entre las masas y los intelectuales implica que estos últimos no imponen una teoría externamente construida, sino que hacen crítica y renuevan una actividad que ya existe en las masas mismas. Por supuesto debe entenderse que para Gramsci hablar de los intelectuales es también hablar del partido revolucionario al que él se refería a menudo como el "intelectual colectivo".

A diferencia de otros autores que prestan escasa atención a las instituciones a través de las cuales la ideología dominante es producida y diseminada y donde se materializa la hegemonía, Gramsci mira con especial cuidado el marco institucional que sirve de lugar de producción y de canal de difusión hegemónica de las ideologías. Si bien menciona diversas organizaciones culturales como la iglesia, los editoriales y los medios de comunicación en general, es el sistema educacional el que recibe su atención preferente como soporte material de la ideología. Sin embargo, no toda institución educacional ejerce una influencia similar, y las universidades aparecen, por ejemplo, jugando un rol secundario en la expansión y soporte de la hegemonía ideológica dominante: la escuela, a todos los niveles, y la iglesia, son las organizaciones culturales más grandes en cada país, en términos del número de personas que emplean. Después vienen los periódicos, las revistas y el comercio de libros y las instituciones educacionales privadas… Las universidades, excepto en unos pocos países, no ejercen ninguna influencia unificadora: a menudo un pensador independiente

tiene más influencia que la totalidad de las instituciones universitarias…[48].

La escuela primaria, por el contrario, es un aparato ideológico central en la visión de Gramsci. El principio educativo esencial de la escuela primaria tradicional en Italia es la idea de trabajo y este solo puede realizarse teniendo un conocimiento básico de las leyes naturales y del orden legal que regula la vida de los seres humanos. Es en la escuela donde estas cosas se aprenden de la manera consensual como opera la hegemonía: "Los hombres deben respetar este orden legal a través del asentimiento espontáneo, y no meramente como una imposición externa –debe ser una necesidad reconocida y propuesta a sí mismos como libertad, y no simplemente el resultado de la coerción"[49]. De este modo la escuela aparece como un sitio ideal de operación de la ideología hegemónica. Lo que, sin embargo, no significa que la escuela tradicional deba ser superada en todos sus aspectos. Gramsci rescata plenamente para la clase obrera su combate contra el folklore y contra las concepciones tradicionales del mundo, su modo de enseñanza, incluida la formación clásica en griego y latín. En otras palabras, el sistema educacional forma parte de la hegemonía burguesa no por el currículum o el modo de enseñanza sino por su organización, porque le niega a las clases subalternas una educación tradicional. Lo que Gramsci rechaza es la escuela vocacional, la escuela que rebaja las metas educacionales para las clases subordinadas a lo puramente técnico, perpetuando así las diferencias sociales. Para Gramsci no importa que en la escuela tradicional las clase dominante aprenda a gobernar, por el contrario la verdadera democracia debiera significar que "cada 'ciudadano' puede 'gobernar' y que la sociedad lo coloca, aun si solo abstractamente, en la condición general de alcanzar esto"[50].

[1] G. Lukacs, History and Class Consciousness. London: Merlin Press, 1971, pp. 65 y 257.

[2] P. Anderson, Considerations on Western Marxism. London: New Left Books, 1976, p. 79.

[3] A. Gramsci, Selections from tke 'Prison Notebooks'. London: Lawrence & Wishart, 1971, p. 238.

[4] Véase Perry Anderson "The Antinomies of Antonio Gramsci", New Left Review, nº 100, November 1976-January 1977, pp. 12-13.

[5] A. Gramsci, Selections from tke 'Prison Notebooks', p. 263.

[6] Ibid., p. 160.

[7] J. M. Piotte, La pensee politique de Gramsci, p. 204.

[8] A. Gramsci, Selections from the Prison Notebooks, p. 366.
[9] Ibid., p. 376.
[10] Ibid.
[11] Ibid.
[12] Ibid., p. 328.
[13] Ibid., p. 326.
[14] Ibid., p. 377.
[15] A. Gramsci, Selections from Political Writings 1921–26. London: Lawrence & Wishart, 1978, p. 443.
[16] A. Gramsci, Selections from tke 'Prison Notebooks', p. 161.
[17] Ibid., p. 181.
[18] Ibid., p. 328.
[19] Ibid., p. 377.
[20] Ibid., p. 407.
[21] Ibid., p. 408.
[22] Ibid., pp. 57–58.
[23] N. Poulantzas, Political Power and Social Classes. London: New Left Books, 1973, p. 204.
[24] A. Gramsci, "Necessita di una preparazione ideologica di massa", Scritti Politici, p. 746; citado por J. M. Piotte, La pensee politique de Gramsci. Paris: Editions Anthropos, 1970, p. 207.
[25] A. Gramsci, Selections from tke 'Prison Notebooks', pp. 275–6.
[26] Ibid., p. 181.
[27] Véase sobre esto J. M. Piotte, La pensee politique de Gramsci, p. l96; y M. Simon, Comprendre les ideologies. Lyon: Chronique Social de France, 1978, p. 104.
[28] J. M. Piotte, La pensee politique de Gramsci, p. l97.
[29] A. Gramsci, Selections from tke Prison Notebooks, p. 325.
[30] Debe recordarse que para Gramsci la filosofía de la praxis era un modo de referirse al marxismo evitando el control de sus censores en la cárcel donde escribía.
[31] A. Gramsci, Selections from tke Prison Notebooks, p. 404.
[32] Ibid., p. 405.
[33] Ibid., p. 341.
[34] Ibid., p. 328.
[35] Ibid., p. 339.
[36] Ibid., pp. 331–333.
[37] Ibid., p. 326.
[38] Ibid., p. 328.
[39] Ibid., p. 331.
[40] Ibid., p. 9.
[41] Ibid., p. 60.
[42] Ibid., p. 5.
[43] Ibid., p. 334.
[44] Ibid., p. 97.
[45] Ibid., p. 5.
[46] Ibid., p. 7.
[47] Ibid., p. 334.

[48] Ibid., p. 342.

[49] Ibid., p. 34.

[50] Ibid., p. 40.

Conclusión

Se puede apreciar ahora por qué Gramsci representa el desarrollo más creativo del concepto positivo de ideología. De partida, es claro que Gramsci innova al analizar de manera muy sugerente el rol de los intelectuales y de los aparatos ideológicos en relación con la ideología. Estos aspectos no habían sido muy considerados por Lukács y Lenin. Pero este es solo un punto menor. A mi entender, el problema principal de las concepciones de la ideología de Lukács y Lenin es que no pudieron resolver convincentemente la oposición entre la conciencia espontánea y la ideología socialista, entre la conciencia imputada y la conciencia psicológica, entre la filosofía y el sentido común. Estos pares se convirtieron en dicotomías que separaban el mundo perfectamente lúcido de la ciencia, del mundo incoherente y distorsionado de la conciencia espontánea. El marxismo había sido desarrollado como una ciencia por la intelligentsia fuera de la clase obrera e importado adentro de la clase como un sustituto de la falsa conciencia psicológica, que era solo capaz de expresar el dominio de la ideología burguesa.

Gramsci estaba plenamente consciente de estas oposiciones y en realidad las hizo el objeto de su reflexión. Pero su análisis de las relaciones entre los dos polos fue mucho más sutil y menos unilateral al teorizar una doble corriente de determinaciones que hacían de puente entre ellos. Cierto, la filosofía de la praxis fue desarrollada por intelectuales, como todas las concepciones del mundo, pero es necesario hacer tres modificaciones. Primero, el intelectual orgánico es creado como tal por la clase y no puede haber una distinción absoluta entre intelectuales y no intelectuales. Segundo, no se trata de introducir desde el principio una ciencia creada separadamente sino que de renovar y hacer crítica una actividad que ya existe –en otras palabras, la filosofía de la praxis no sustituye una conciencia absolutamente deficiente sino que reconoce y expresa una voluntad colectiva, una orientación que está ya presente en la clase. Tercero, la filosofía de la praxis, la ideología proletaria, puede ser vivida como una fe y como un "buen sentido" que es informado por elementos filosóficos fragmentarios.

De este modo, los varios niveles de la ideología permiten concebir formas de conciencia proletaria que no son ni la conciencia teórica

marxista más lúcida, ni la ideología burguesa pura y simple. Aunque Gramsci aceptó la existencia de la contaminación ideológica, no redujo las formas de conciencia proletaria no filosófica a falsedades burguesas. Mientras para Lenin la ideología proletaria tenía que expresar los intereses verdaderos de la clase obrera, y todo lo que no llegara a esa meta era ideología burguesa, para Gramsci la ideología proletaria puede expresar los verdaderos intereses de esa clase imperfectamente. Esto es así primariamente porque para Gramsci la ideología no es solo una visión filosófica del mundo, sino que se socializa en las masas como un sentido común que constituye un buen sentido.

¿Puede Gramsci ser acusado al igual que Lukács de idealismo, de darle demasiada importancia a la ideología? Hasta cierto punto sí, pero lo hace conscientemente para corregir la desviación economicista y mecanicista del marxismo ortodoxo que había esterilizado a la Segunda Internacional. A diferencia de Historia y Conciencia de Clase, sin embargo, no se encuentran en sus escritos expresiones que puedan interpretarse como una sustitución de la política por la ideología. Hay otros aspectos deficitarios, como la falta de desarrollo sistemático y algunas contradicciones de pensamiento, sobre todo en los Cuadernos de la Cárcel, pero esto tiene en gran parte que ver con las difíciles condiciones en las cuales fueron escritos.

Sin embargo, en sus análisis de la relación entre sociedad civil y Estado hay más que contradicciones explicables por las condiciones de la cárcel. Un punto crítico planteado por Anderson es que independientemente de cuál de las tres versiones es la verdadera, ninguna de ellas se plantea si no es posible que el Estado, además de su función de coerción, tenga también, y muy fundamentalmente en Europa Occidental, una función de asegurar el consentimiento. Según Anderson "la forma general del Estado representativo –la democracia burguesa– es ella misma el principal punto de unión ideológica del capitalismo occidental"[1]. En otras palabras, Gramsci habría subestimado el rol hegemónico del Estado al ubicar la hegemonía en la sociedad civil y la coerción en el Estado. En la práctica, la forma del Estado democrático es la matriz ideológica de la hegemonía. Lo que Anderson establece para Europa es fácilmente trasladable a América Latina, donde también se puede establecer el rol crucial que ha tenido el Estado en

la formación de las identidades nacionales y en la expansión del control ideológico de las clases subordinadas. Sin embargo, hay que decir también que el punto importante de la contribución de Gramsci no estriba tanto en si el Estado es pura coerción o coerción + hegemonía, más bien está en señalar la importancia de la hegemonía ideológica como forma de dominación consensual.

[1] Perry Anderson "The Antinomies of Antonio Gramsci", pp. 28-29 y 41.

Capítulo V
Althusser o el marxismo estructuralista

Ideología y marxismo anti-humanista

De Marx a Gramsci el concepto de ideología sufre cambios importantes, pero aun así, las diversas versiones se inscriben dentro de una concepción humanista del marxismo donde el sujeto (tanto individual como colectivo) juega un rol preponderante. La gran novedad que trae la teoría de la ideología de Louis Althusser es su intento por separarse de una concepción humanista y por adoptar algunos elementos claves del estructuralismo para comprender el marxismo. Para poder sustentar una interpretación de esta naturaleza Althusser necesita "leer" a Marx de una manera especial, de modo que los significados que surgen de la lectura "normal", lo que sus palabras "denotan" a primera vista, se revela solo como una expresión insuficiente de una problemática científica oculta o "connotada", que no aparece inmediatamente pero que está latente en el fondo de su pensamiento.

Las afirmaciones explícitas de Marx, a veces no muy sistemáticas y con altos niveles de ambigüedad, difieren de la problemática escondida, pero de algún modo aludida, que subyace en el texto. Para acceder a ella Althusser propone una "lectura sintomática" que introduce un mayor rigor, no se queda en la superficie del texto sino que, tomándolo como un "síntoma", busca reconstruir la problemática científica subyacente. Como dice Echeverría, "Marx es hecho yacer en el sillón del analista y sus palabras, silencios y omisiones son interpretados como síntomas de una problemática oculta de la que él mismo no es totalmente consciente"[1]. Esto significa que la verdadera contribución científica de Marx se oculta del propio Marx pero no de Althusser, que sabe cómo reconstruirla mediante la lectura sintomática.

Con esta metodología, Althusser se opone a las interpretaciones humanistas e historicistas de Marx que destacan la importancia del sujeto en la historia. Tales interpretaciones se basan en las propias fórmulas de

Marx, que, especialmente en sus escritos tempranos, no llegan todavía a delinear la verdadera problemática científica que va a ser su contribución. Althusser propone la existencia de una "ruptura epistemológica" entre dos etapas de la carrera intelectual de Marx: el Marx precientífico hasta 1845 y el Marx científico desde allí en adelante. La Ideología Alemana es un trabajo del tiempo de la ruptura, y por lo tanto es todavía ambiguo. Marx parece estar luchando por descubrir un lenguaje adecuado y alcanzar una posición teórica clara para dar cuenta del origen de la ideología, pero no lo logra. Es por esta razón que el concepto de ideología en este libro aparece como "pura ilusión, un puro sueño, i.e. como nada. Toda su realidad es externa a ella"[2].

Althusser cree que La Ideología Alemana presenta una concepción de ideología como pura especulación o falsa conciencia que destaca el rol de los sujetos individuales en su origen. La ideología sería una clase de conciencia, falsa conciencia, creada por el sujeto. Para tal concepción la ideología está hecha de ideas, tiene una forma espiritual de existencia, solo en la mente de individuos. Las expresiones que Marx usa en La Ideología Alemana apuntan a este carácter subjetivo y espiritual: en la ideología el mundo aparece de cabeza, "como en la cámara obscura", o "como la inversión de los objetos en la retina", como "fantasmas formados en el cerebro humano". La ideología se originaría en los pensadores de la clase dominante, los ideólogos conceptuales, aquellos "que hacen de la perfección de la ilusión de la clase acerca de sí misma, su fuente principal de vida"[3]. La ideología, de este modo, parece ser presentada como una ilusión, como una inversión de la realidad que es producida, sea por un proceso cognitivo defectuoso en la mente humana, sea por un auto-engaño inducido por los intereses de clase. La ideología sería una mala percepción, un mal reconocimiento de una realidad que, de otro modo, es perfectamente inteligible, que aparece como realmente es.

Althusser contrasta el subjetivismo de La Ideología Alemana con El Capital y otras obras de la madurez de donde surge una nueva problemática científica, que está oculta aun del propio Marx, pero que puede ser extraída por medio de la lectura sintomática. Ella revela que la ideología no es una falsa representación de la realidad creada por el sujeto. La ideología tiene una existencia material en aparatos,

rituales y prácticas; no es ideal o espiritual, no es subjetiva, sino material y externa. Althusser concibe a la ideología como un nivel objetivo de la realidad, una instancia de la totalidad social. En sus palabras: “toda formación social es una ‘totalidad orgánica’ que comprende tres ‘niveles’ esenciales: la economía, la política y la ideología o formas de conciencia social”[4]. De aquí se desprenden dos conclusiones. Primero, la ideología es un nivel objetivo incluyente de todas las formas de conciencia social. Segundo, la ideología es independiente de la subjetividad de los individuos.

Para Althusser la ideología es un discurso estructurado independiente de toda subjetividad individual, es decir, no es producido por sujeto alguno sino que moldea y constituye a los sujetos. Acepta que la ideología es en verdad un sistema de representaciones, “pero en la mayoría de los casos estas representaciones no tienen nada que ver con la conciencia: son usualmente imágenes, ocasionalmente conceptos, pero es sobre todo como estructuras que ellas se imponen a la vasta mayoría de los hombres, no a través de su conciencia”[5]. Los seres humanos practican su ideología pero no la conocen. La ideología es profundamente inconsciente. Althusser reconoce así que los seres humanos no pueden vivir sin ciertas representaciones de su mundo y de sus relaciones con él y con otros seres humanos.

La ideología es entonces un sistema objetivo de representaciones, pero estas representaciones están dadas con respecto a cada sujeto. Los seres humanos las encuentran ya formadas cuando nacen. No son ellos sus autores sino que las representaciones los moldean a ellos. Estas representaciones relacionan a los seres humanos con sus condiciones de existencia y con otros seres humanos. De este modo la función de la ideología es asegurar la cohesión de los seres humanos entre sí y entre los seres humanos y las tareas que deben desempeñar. Pidiendo prestada una expresión de Gramsci, Althusser describe a la ideología como un “cemento” que se introduce en todas partes del edificio social haciendo posible el ajuste y la adaptación de los seres humanos en sus roles. La ideología permite a los seres humanos ejecutar sus tareas, los ayuda a soportar su situación, sea la del explotado o la del explotador.

La ideología es por lo tanto un elemento esencial de todas las sociedades en la medida que asegura la realización de ciertas tareas sociales esenciales:

> las sociedades humanas secretan ideología como el elemento mismo y la atmósfera indispensable para su respiración y vida histórica. Solo una visión del mundo ideológica podría haber imaginado sociedades sin ideología y aceptado la idea utópica de un mundo en el cual la ideología (no solo una de sus formas históricas) desaparecería… El materialismo histórico no puede concebir que aun una sociedad comunista pudiera alguna vez sobrevivir sin ideología[6].

En esta cita se desliza una ambigüedad importante. Althusser busca definir la ideología como funcionalmente indispensable a toda sociedad por su rol de adaptar a los sujetos a sus tareas, pero al mismo tiempo juega con una definición alternativa cuando dice que solo una visión ideológica podría imaginarse un mundo sin ideología: visión ideológica significa allí, visión equivocada, errónea, lo que acercaría su teoría a una visión crítica. Es posible que Althusser entienda que estos dos aspectos no se oponen: la ideología es indispensable para el funcionamiento de toda sociedad, pero esto no significa que ella sea una explicación adecuada. En otras palabras, toda sociedad requeriría de visiones erróneas para funcionar. Puede no haber contradicción, pero de todos modos parece una propuesta rara dentro del marxismo, porque si bien en sociedades de clase es concebible una ideología tanto funcional como distorsionada, otra cosa es pensar la sociedad sin clases en los mismos términos.

Se puede decir entonces que para Althusser la ideología surge antes de que aparezcan las divisiones de clases, y sobrevivirá después que estas divisiones desaparezcan. La ideología es un rasgo estructural de todas las sociedades y su función es cementar su unidad. Pero en una sociedad de clases la ideología recibe una función adicional a la que ya hemos explicado: ayudar a mantener la dominación de clase. Por eso Althusser introduce una distinción entre una teoría de “la ideología en general” y una teoría de “las ideologías particulares”[7]. La función de la ideología en general es primariamente reproducir las relaciones de producción al asegurar la cohesión de los seres humanos entre sí, y entre ellos y sus condiciones de existencia. La ideología en este sentido general les permite a los sujetos realizar las tareas que les son

asignadas y los ayuda a soportar su situación. En este sentido la ideología no tiene historia porque es omnipresente, "la ideología es eterna exactamente como el inconsciente"[8]. Pero esta función esencial de la ideología en general es sobredeterminada en la situación histórica concreta de una sociedad de clases donde existen ideologías particulares, por la función de asegurar la dominación de la clase dominante haciendo que los explotados acepten su condición.

De lo dicho se desprende que Althusser no quiere entender la ideología como un mero epifenómeno de la estructura económica y desea darle una eficacia propia dentro de la totalidad social, evitando así un reduccionismo economicista. Pero al mismo tiempo, para entender la ideología, quiere mantenerse dentro del modelo base –superestructura que de algún modo da prioridad a la infraestructura económica. Esto lo logra argumentando que la pregunta acerca de la base y la superestructura debe plantearse desde el punto de vista de la reproducción. En otras palabras, la discusión sobre la ideología debe hacerse sobre la base de la pregunta acerca de cómo se reproducen las relaciones de producción y la fuerza de trabajo, tanto en sus habilidades como en su sumisión a las reglas establecidas. Su conclusión es que, además del poder del Estado, ellas se reproducen principalmente por medio de la ideología[9]. La ideología opera reproduciendo las condiciones de producción y logra esto interpelando a los individuos y constituyéndolos en sujetos obedientes al sistema.

¿Cómo se reconcilia esta función con la intención anti-determinista y anti-reduccionista de Althusser? Mediante una distinción entre la instancia determinante y la instancia dominante de la sociedad que permite a cada instancia o "nivel" de la superestructura una "autonomía relativa" y su propio "índice de efectividad"[10]. Esto significa que para Althusser la totalidad social es comprendida como una estructura compleja que se construye a través de instancias genuinamente diferentes y relativamente autónomas y que no es reducible a la simplicidad de una esencia interna (la economía por ejemplo) que produce todos los fenómenos sociales como una causa o se manifiesta en ellos. Por eso Althusser rechaza las nociones de causalidad expresiva y mecánica y propone una nueva forma de causalidad "estructural" o "metonímica" para explicar su concepción del todo social[11].

Althusser adopta el modelo sugerido por Engels en el sentido de que la determinación de la estructura económica debe entenderse solo como una “determinación en última instancia”, lo que permite que un nivel distinto (por ejemplo la política o la ideología) pueda ser la instancia dominante (determinada por la economía a ser dominante). De este modo, en la sociedad antigua la política era la instancia dominante pero la economía era la instancia determinante. En el medioevo la ideología era la instancia dominante (religión) pero la economía seguía siendo la instancia determinante. El único modo de producción donde la instancia dominante y la determinante coinciden es el capitalista, donde la economía cumple ambos roles.

Aparatos ideológicos, interpelación y relación imaginaria

Althusser no solo trata el tema de la ideología en el contexto de la reproducción de las relaciones de producción, sino que además busca establecer cuál es la base material o institucional donde la ideología se crea y disemina. La ideología siempre existe en un aparato, en sus prácticas y rituales. Althusser distingue entre aparatos represivos de Estado y aparatos ideológicos de Estado. Los primeros funcionan primariamente por medio de la represión, los últimos funcionan principalmente por medio de la ideología. Estos aparatos ideológicos son conjuntos de instituciones especializadas tales como la familia, la educación (sistema de escuelas públicas y privadas), las comunicaciones (prensa, radio y televisión), las religiones (sistema de diferentes iglesias), los sindicatos, la cultura (literatura, arte, deportes), etc. En ellos se concentra la ideología. Mientras los aparatos represivos pertenecen a la esfera pública, la mayoría de los aparatos ideológicos de Estado son parte del dominio privado. En las sociedades europeas precapitalistas el aparato ideológico dominante era la iglesia católica. En la sociedad capitalista madura, Althusser piensa que el aparato ideológico educacional es el predominante precisamente porque

> toma a los niños de cada clase a la edad escolar infantil, y entonces por años… les machaca internamente… una cierta cantidad de saber (‘*know-how*’) envuelto en la ideología dominante… o simplemente la ideología dominante en su estado puro… Cada masa que sale en su ruta está prácticamente provista con la ideología que es conveniente al rol que tiene que cumplir en la sociedad de clase: el rol

> del explotado… el rol del agente de explotación… del agente de la represión… o del ideólogo profesional[12].

Surge la pregunta acerca de cómo opera la ideología dentro de estos aparatos ideológicos, es decir, cómo reproduce las condiciones de producción, como ajusta a los individuos a sus roles, como cementa la unidad social. Según Althusser, esto lo hace a través de una interpelación a los individuos que los constituye en sujetos obedientes al sistema. Los individuos son saludados o llamados por la ideología, que actua como un discurso preconstituido que los convoca: ¡Oiga, Ud. ahí! Como lo dice Althusser,

> La ideología "actúa" o "funciona" de tal manera que "recluta" sujetos entre los individuos (los recluta a todos), o "transforma" los individuos en sujetos (los transforma a todos) por medio de esa operación muy precisa que he llamado interpelación o llamado, y que puede ser imaginada en términos del más común y cotidiano llamado de la policía (u otro): ¡Oiga, Ud. ahí![13].

El mejor ejemplo que Althusser encuentra para ilustrar esta convocatoria ideológica a reconocerse en un discurso ya establecido es la interpelación religiosa por medio de la cual Dios llama a los individuos a someterse libremente a Él. Los individuos se reconocen a sí mismos como sujetos libres en el Sujeto y se constituyen como sujetos al someterse al Sujeto. Está en la naturaleza del proceso de interpelación que los sujetos constituidos van a representar sus condiciones de existencia en una forma imaginaria; es decir, tenderán a ver su entrega como escogida libremente[14].

Desde este punto de vista podría decirse que en gran medida Althusser mantiene una concepción negativa de la ideología, aunque lo negativo no estaría en una supuesta falla de la mente individual que malentiende la realidad, ni se trataría de una ilusión o conciencia falsa que invierte la realidad. Althusser plantea que "la distorsión de la ideología es socialmente necesaria como una función de la verdadera naturaleza de la totalidad social, más precisamente, como una función de su determinación por la estructura, que se hace, como todo lo social, opaca para los individuos que ocupan un lugar determinado por esta estructura. La opacidad de la estructura social hace necesariamente mítica la representación del mundo necesaria para la cohesión social"[15]. Siguiendo el psicoanálisis de Lacan, Althusser argumenta

que “la ideología es una representación de la relación imaginaria de los individuos con las condiciones reales de su existencia”[16].

En efecto, en la ideología, los seres humanos expresan “la manera como viven la relación entre ellos y sus condiciones de existencia. Esto presupone tanto una relación real como una relación ‘imaginaria’, ‘vivida’”[17]. Esto significa que la ideología, al ser una representación de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia, supone un mal reconocimiento de la relación real. Pero no es el sujeto individual el que se equivoca o invierte la realidad, sino más bien el discurso o estructura opaca la que induce el mal reconocimiento en el sujeto, lo que significa que, en el mismo proceso de interpelación, el sujeto es construido a través de los efectos de un mal reconocimiento producido por la relación imaginaria con sus condiciones reales de existencia. Todos los individuos creen que ellos son sujetos libres porque la ideología, actuando como un espejo, los ha hecho mal reconocer su auto-constitución. La metáfora del espejo está tomada de la teoría de Lacan acerca de “la etapa del espejo” en la constitución de la identidad personal: un niño mirando su imagen en el espejo es inducido a creer que es un sujeto independiente.

Ideología y ciencia

De todo esto se deduce que la ideología no puede producir conocimiento verdadero. La ciencia, por el contrario, “es siempre completamente diferente a” y es capaz de “criticar la ideología en todas sus formas”[18]. La ciencia es la antítesis de la ideología y vive en permanente lucha contra ella aunque nunca puede derrotarla completamente porque es socialmente necesaria. De algún modo entonces, y a pesar de su oposición a la noción de ideología como conciencia falsa, Althusser recupera un cierto sentido negativo de la ideología, especialmente al compararla con la ciencia. Mientras la ideología es conocimiento abstracto e inadecuado, la ciencia es conocimiento concreto y adecuado. En sus palabras, “la práctica científica parte con lo abstracto y produce conocimiento (concreto)”[19].

La ciencia marxista tiene dos características según Althusser. Primero, la reducción del fenómeno a la esencia y segundo, la consideración de la esencia como una totalidad en la cual las “conexiones in-

ternas" de todos los fenómenos están ligadas[20]. Sin embargo, esta reducción del fenómeno a la esencia no debe ser entendida como si la esencia fuera abstraída de objetos reales. Althusser considera esto como una desviación "empiricista" completamente separada de la intención de Marx. Marx habría rechazado la "confusión hegeliana que identifica al objeto real con el objeto de conocimiento"; por el contrario, habría sostenido que el objeto de conocimiento es producido enteramente en el conocimiento. Una lectura bastante peculiar de la Introducción a la Crítica de la Economía Política de 1857[21] hace pensar a Althusser que Marx habría distinguido entre el "objeto real" (o "concreto real") y el "objeto de conocimiento", que "aparece en el proceso de pensar… como un proceso de concentración, como un resultado, no como un punto de partida"[22].

En esta concepción Althusser parece estar siguiendo más al filósofo de la ciencia Gaston Bachelard que a Marx. Para Bachelard la ciencia no tiene un objeto fuera de su propia actividad. El objeto de la ciencia no tiene "valor real directo en la experiencia ordinaria… tiene que ser designado como un objeto secundario… precedido por teorías"[23]. Siguiendo esta idea, Althusser sostiene que "el conocimiento que trabaja su 'objeto', entonces, no trabaja sobre el objeto real, sino sobre una materia prima peculiar"[24] que podría ser llamada "ideología", "intuición" o "representación", opuesta al "concepto científico", que es el resultado del proceso. La ciencia "no trabaja sobre un 'dato' puramente objetivo, sobre 'hechos' absolutos y puros. Por el contrario, su trabajo particular consiste en sus hechos científicos a través de una crítica de los hechos ideológicos elaborados por una práctica teórica ideológica anterior"[25]. Esta práctica teórica ideológica formula problemas falsos cuyas soluciones ya están producidas fuera del proceso de conocimiento. De allí que la innovación que trae la ciencia no sea solo una respuesta diferente a la ideológica. La ciencia propone problemas de una manera totalmente diferente, se hace nuevas preguntas, cambiando así la problemática. Siguiendo el concepto Bachelardiano de "ruptura" Althusser describe este cambio de problemática como una ruptura epistemológica.

Por paradojal que resulte, entonces, la ciencia tiene que trabajar sobre materias primas ideológicas para transformarlas en conocimi-

ento adecuado y producir conceptos científicos. Pero este resultado final es radicalmente diferente de la materia prima: entre la ideología y la ciencia hay una verdadera "ruptura epistemológica". Althusser presenta así la adquisición de ciencia como un verdadero proceso de "trabajo" basado en tres Generalidades. La Generalidad I es el material ideológico, conocimiento ya producido, no el objeto real, sino que conocimiento distorsionado acerca de él. A esta base se le aplica un "trabajo" o "práctica teórica" o Generalidad II, para llegar al concepto científico que es la Generalidad III. Este es el camino entre las abstracciones de la ideología y la concreción de la ciencia, con un resultado radicalmente diferente del material original[26]. Como lo dice el comentarista de Althusser, Dominique Lecourt, este es el momento en que "el tejido de la ideología pre-existente es destrozado y se instala la cientificidad"[27].

Althusser, por consiguiente, se ubica en una tradición de la filosofía de la ciencia que opone ciencia e ideología de la misma forma como lo racional se opone a lo irracional. La ideología viene a ser la prehistoria de la ciencia. Tanto Althusser como Bachelard citan el dicho de Spinoza "veritas norma sui", queriendo decir con esto que la verdad científica se impone por sí misma. Como la verdad no solo es su propia medida sino también medida de lo que es falso ("veritas norma sui et falsi"), devalúa por lo tanto lo que es anterior y exterior a ella misma. La historia de las ciencias aparece para Bachelard como una marcha irreversible que continuamente va derrotando las irracionalidades, en una batalla sin fin. Del mismo modo Althusser imagina la confrontación permanente entre ideología y ciencia. Ni Bachelard ni Althusser piensan que es necesario probar el valor de la ciencia y solo toman conocimiento de su capacidad de imponerse.

En un trabajo autocrítico, Althusser reconoce algunos de los problemas que surgen de esta posición, en particular identifica una "desviación teoricista" en su concepción de la relación entre ideología y ciencia. La fuente del problema la encuentra en la identificación del par ciencia-ideología con el par verdad-error, como si la ruptura desde la ideología a la ciencia fuera solo el resultado inmanente del procedimiento científico de reemplazar el error por la verdad. Althusser reconoce que no le prestó atención a la influencia de clase en la rup-

tura, ni explicó el contenido de clase de la ruptura. En consecuencia acepta que teorizó la diferencia entre ciencia e ideología en general, lo que lo llevó a una insistencia unilateral en la teoría y al descuido de la práctica. En suma, reconoce una desviación racionalista[28]. Aunque muchos le habían hecho esta crítica, Althusser insiste en que él es el primero en identificar la causa real de sus errores pasados y en que nadie había hecho una crítica consistente de su posición hasta su autocrítica.

Aun así, esta autocrítica parece del todo apropiada para un marxista. Sin embargo, Althusser tiende a caer en el mismo error en el mismo proceso de autocrítica. Al argüir contra John Lewis, Althusser describe la "ruptura" como "esta irrupción de una nueva ciencia en un universo pre-científico o todavía 'ideológico'"[29]. Al igualar lo ideológico con lo pre-científico, está implícitamente avalando su teoría pasada; es decir, niega el estatus de ciencia al universo previo a la irrupción de la ciencia y confunde ideología con toda clase de errores. De hecho la ciencia continúa siendo para Althusser la antítesis de la ideología y es elevada a un estatus especial del cual no hay vuelta. Tal como Bachelard, Althusser concibe a la ciencia como un proceso irreversible que descubre la verdad y rompe con los errores en forma definitiva.

De este modo, aun en su autocrítica, Althusser reafirma un concepto más bien racionalista de la ciencia que la pone más allá de toda contradicción. ¿Cómo resuelve entonces el problema de la intervención de clase que reconoce faltaba en sus primeras formulaciones?: trasponiendo el problema a una esfera diferente: a la filosofía. La filosofía es el campo teórico de la lucha de clases. Mientras la ciencia tiene una historia irreversible y está exenta de toda disputa ideológica, la filosofía no tiene historia y nada es radicalmente nuevo para ella. Viejas tesis toman una nueva forma y vuelven al debate filosófico. Por eso la ruptura epistemológica se limita a la ciencia; en filosofía hay solo "revoluciones filosóficas". No hay vuelta atrás de una ruptura epistemológica. De las revoluciones filosóficas hay siempre una vuelta atrás. En filosofía nada se establece nunca definitivamente: siempre hay una lucha de tendencias antagónicas. Por eso la intervención de clase que inaugura la ruptura científica de Marx se debió a una

revolución filosófica previa y no al hecho de que la clase pueda interferir con la ciencia. Como Althusser lo pone, “la revolución filosófica de Marx precedió la ‘ruptura epistemológica’ de Marx. Hizo posible la ruptura”[30].

La solución de Althusser por lo tanto trata de salvaguardar la ruptura epistemológica limitándola al campo de la ciencia. Simultáneamente yuxtapone el problema de la lucha de clases pero en la esfera separada de la filosofía. Althusser lleva esta distinción casi escolástica hasta el punto de afirmar que se puede hablar de “errores” solo en la ciencia, porque es en ella donde la verdad puede ser alcanzada. En filosofía no hay errores o verdades; hay “desviaciones”, que son una función de posiciones teóricas de clase. Igualmente, en ella no existen “proposiciones verdaderas” sino solo “tesis” que son “correctas”. La verdad puede ser predicada de la ciencia; la corrección puede ser predicada de la filosofía[31].

El precio que Althusser paga por esta arbitraria solución es la elevación de la ciencia a un estatus aun más mítico, por sobre toda contingencia. En consecuencia, la problemática de clase solo puede ser yuxtapuesta a la ciencia a través de una esfera teórica diferente. La demarcación radical que resulta entre ciencia y filosofía es aun más problemática si se supone que coexisten en un mismo pensamiento. Althusser necesariamente tiene que hacer coexistir ambas esferas en Marx (la ciencia sería el materialismo histórico, la filosofía sería el materialismo dialéctico), para poder mantener tanto la lucha de clases como la autoafirmación de la verdad. Pero al hacer esto supone que es posible distinguir al Marx filósofo envuelto en la lucha de clases del Marx científico, separado y preocupado por la verdad objetiva. En último término Althusser introduce un dualismo que opone el reino de las verdades científicas al reino de las ideologías de clase, como en la mejor de las tradiciones racionalistas o positivistas.

Ideología y clase social

Althusser sostiene que en la medida que la ideología existe en sociedades de clase, se divide en tendencias ideológicas, a saber, ideologías dominantes y dominadas. En sus palabras, “dentro de la ideología en general se observa la existencia de diferentes tendencias ideo-

lógicas, que expresan 'representaciones' de las diferentes clases sociales"[32]. Esta afirmación parece implicar un concepto neutral de ideología en la medida que existirían diversas ideologías de clase con valoraciones epistemológicas diferenciadas. El problema para Althusser es cómo reconciliar esta posición con el concepto más bien negativo y opuesto a la ciencia que ya había presentado. En sus primeros escritos busca una solución arguyendo que si bien las ideologías dominadas pueden, bajo ciertas circunstancias, dar expresión a la protesta de las clases explotadas, tales ideologías espontáneamente formulan sus reclamos en el lenguaje y la lógica de la clase dominante y por lo tanto se subordinan a ella. Esta subordinación impide que la clase obrera, por sí misma, pueda liberarse de la ideología burguesa. Recordando a Lenin, Althusser recurre a la ayuda externa de la ciencia: "Para que la ideología espontánea de la clase obrera se transforme hasta el punto de liberarse de la ideología burguesa, es necesario que reciba desde afuera la ayuda de la ciencia, y que se transforme bajo la influencia de un elemento nuevo, radicalmente diferente de la ideología: precisamente la ciencia"[33].

Es interesante comprobar que con esta solución Althusser logra reconciliar la radical distinción de Lenin entre marxismo y conciencia espontánea de la clase obrera con un concepto negativo de ideología. Logra esto moviendo el concepto de ideología desde el dominio de la ciencia, donde Lenin lo había puesto, al terreno de la conciencia espontánea. El marxismo continúa siendo distinto en su origen y estructura de la conciencia espontánea de la clase obrera, pero ahora ya no es más ideología (la ideología proletaria o socialista), es ciencia. Para Althusser la ideología de la clase obrera es su conciencia espontánea, que está naturalmente subordinada a la ideología burguesa. Toda ideología, incluyendo la ideología de la clase obrera, es, por lo tanto, un sistema de representaciones mistificado y deformado.

Pero esta confirmación de un concepto negativo de ideología que se apoya en un traslado de la ideología desde la conciencia socialista donde la ubicaba Lenin a la conciencia espontánea de la clase, presenta al menos dos antinomias. Primero, si la ideología había sido concebida por Althusser como una instancia social inclusiva, con su propio índice de efectividad dentro del esquema base–superestructura,

¿dónde debe ubicarse a la ciencia que es su opuesto? Si la ideología envuelve una relación "imaginaria" pero al mismo tiempo incluye todas las formas de discursividad social, ¿significa esto que no puede haber un discurso que sea una representación no imaginaria de la realidad? Lo hay, y es la ciencia, que rompe epistemológicamente con la ideología y queda por lo tanto excluida de esa instancia. Pero entonces, la ciencia parece no tener ubicación en el todo social y opera como deus ex machina desde afuera. Segundo, si la ideología reproduce las condiciones de producción al constituir sujetos que creyéndose libres se someten sin ser conscientes al orden establecido, ¿cómo podría alguien hacerse radicalmente crítico de ese orden? Es casi imposible concebir cómo algún individuo podría escapar de la ideología. Cierto, Althusser tiene el recurso a la ciencia, pero como ya se dijo, surge la pregunta: ¿de dónde viene la ciencia? Parafraseando a Marx, se podría decir que el recurso a la ciencia, así como antaño el recurso de los ilustrados a los educadores, olvida que los educadores y científicos tienen ellos mismos que ser educados. ¿Cómo escapan ellos de la ideología?

Parece entonces que la teoría de la ideología de Althusser enfrenta dos alternativas difíciles de aceptar dentro del marxismo. Por un lado puede dividir a la sociedad en dos grupos, uno de los cuales se asume superior porque posee la ciencia y debe salvar al otro, tal como los filósofos de la ilustración francesa (criticados por Marx en la tercera tesis sobre Feuerbach) creyeron que eran los poseedores naturales de la razón que debían iluminar a las masas ignorantes y pasivas. Por otro lado puede auto-concebirse como una teoría de la necesaria dominación de la ideología dominante en la medida que supone que la ideología presente en los aparatos ideológicos se impone sobre los sujetos por medio de sus prácticas inconscientes, aun contra sus mejores intenciones de oponerse. Esta podría ser la razón por la cual Althusser se disculpa con los profesores progresistas que "aun no comienzan a sospechar el trabajo que el sistema los fuerza a realizar… tan poco lo sospechan que su propia devoción contribuye a la mantención y alimentación de esta representación ideológica de la escuela"[34].

En muchos sentidos este es el resultado de la lógica funcionalista presente en la teoría de Althusser. La ideología parece ser la respuesta

a la pregunta funcionalista acerca de cómo la sociedad se mantiene unida. La respuesta de Althusser es que la ideología cumple con ese requisito funcional. Por eso no puede ser evitada y ninguna sociedad puede concebirse sin ella. Pero es extraño que un marxista mezcle la lógica funcionalista con la lógica de las contradicciones de clase. En la teoría de Althusser la dominación de clase parece ser un fenómeno particular que por sí mismo no agota el concepto de ideología. Esta existiría aun en sociedades sin clases y se justifica en términos generales como una necesidad funcional de toda sociedad. En este sentido la teoría de Althusser es una teoría de la necesaria dominación de la ideología.

En uno de sus últimos trabajos, después de haber sido fuertemente criticado por estos problemas y después de un intento de autocrítica no muy convincente[35], Althusser altera su concepción y parece abandonar definitivamente el concepto negativo de ideología. De su concepción anterior mantiene la noción de interpelación como el mecanismo básico de la ideología, pero la separa de la idea de una necesaria sujeción a la ideología dominante. Así puede ahora hablar de una ideología proletaria, sobre la cual se constituye el Partido Comunista, que interpela a los individuos como sujetos militantes contra el sistema[36]. Althusser argumenta ahora que la ideología proletaria no se asienta solamente en la actividad espontánea de la clase obrera, sino que está informada por el conocimiento objetivo provisto por el marxismo. Es por lo tanto una ideología muy particular: "Funciona al nivel de las masas como toda ideología (interpelando a los individuos como sujetos) pero está empapada en experiencias históricas e iluminada por principios de análisis científico"[37]. Althusser finalmente ha vuelto al corral leninista: el concepto negativo de ideología y la oposición entre ciencia e ideología han desaparecido. Pero con ellos se ha ido también la piedra angular de su contribución.

Althusser va ahora más lejos y aborda el problema de la distancia entre la ciencia y la conciencia de la clase obrera recurriendo a Gramsci. Esto es significativo porque indica un importante cambio de perspectiva. Como vimos en el capítulo anterior, Gramsci se esforzó por mostrar la doble corriente de determinaciones que tendían un puente entre ciencia y sentido común espontáneo. El marxismo fue creado

por intelectuales, pero no puede haber una distinción absoluta entre intelectuales y no intelectuales. El marxismo no substituye una conciencia irreparablemente deficiente, sino que reconoce y expresa una voluntad colectiva, una orientación histórica ya presente en la clase como un sentido común que merece ser hecho más crítico. Es desde esta perspectiva gramsciana que Althusser ahora afirma que

> La teoría marxista ha sido, por supuesto, concebida por intelectuales que poseen una vasta cultura, pero lo han hecho desde dentro del movimiento de clase obrera… Un intelectual que no nació del pueblo debe llegar a ser pueblo… compartiendo las luchas de ese pueblo… Esto es lo que Marx hizo: se hizo un intelectual orgánico del proletariado (Gramsci)… El falso problema de la importación de la teoría marxista desde fuera se transforma así en el problema de la difusión dentro del movimiento de clase obrera de una teoría concebida dentro del movimiento de la clase obrera[38].

A pesar de este cambio que resuelve una antinomia importante, la teoría de Althusser todavía concibe a la ideología como un discurso que confronta a los individuos desde fuera. En esta perspectiva los sujetos no son nada más que soportes. Son entendidos como los portadores de ciertos significados ideológicos para los cuales han sido constituidos. Al intentar dar a la ideología una realidad incuestionable, Althusser considera la realidad solo en la forma del objeto, como materialidad externa, no subjetivamente. La ideología se transforma en un objeto o instancia que confronta a los sujetos desde fuera. Como si la realidad de la ideología pudiera ser garantizada solo por su objetivación.

Por supuesto, no se puede negar la dimensión objetiva de la ideología o de los discursos sociales. La ideología, como una forma de conciencia social no puede ser reducida a la conciencia individual. El énfasis sobre este aspecto y sobre el hecho de que la conciencia existe en prácticas materiales y rituales estructuradas es una contribución importante de Althusser que debe ser reconocida. Pero la insistencia unilateral en esta dimensión puede hacer olvidar que la conciencia no puede ser completamente reducida a una forma externa. Como Marx lo dijo en las famosas “Tesis sobre Feuerbach”, el principal defecto del materialismo existente hasta su época era que la realidad se concibía en la forma del objeto, no como práctica, subjetivamente. En verdad para Althusser la totalidad social y la historia son concebidos como

procesos sin un sujeto. El asalto al sujeto y el énfasis sobre la primacía del discurso anticipa lo que más tarde llegará a ser una premisa básica del postestructuralismo y del postmodernismo.

Entender, como lo hace Althusser, la unidad de la totalidad social no sobre la base de una lógica de identidad sino sobre la base de una lógica de la diferencia también está preñado de consecuencias, porque aunque Althusser retuvo la idea de totalidad y la determinación en última instancia de la estructura económica, algunos de sus seguidores llevaron la lógica de la diferencia a su extremo y terminaron abandonando las ideas de estructura y totalidad. Lo que en Althusser es la articulación de varias instancias relativamente autónomas, en los postestructuralistas se transformará en la necesaria no correspondencia y heterogeneidad entre esferas absolutamente autónomas. La instancia ideológica, ahora transformada en la instancia discursiva, ya no solo no será determinada por la economía, sino que se hará constitutiva de todos los aspectos de la vida social.

La teoría de la ideología de Althusser partió como un intento complejo de combinar una búsqueda de un marxismo no reduccionista y más riguroso con un ataque a las interpretaciones historicistas y humanistas de Marx. La mayoría de las ambigüedades y antinomias de la teoría de Althusser surgen de esta matriz. Al tratar de articular la autonomía relativa de la ideología con una aparente autonomía absoluta de la ciencia, la minusvaloración del sujeto con el concepto negativo de ideología, la teoría de la ideología en general con la teoría de las ideologías particulares, la autonomía del discurso con la determinación en última instancia de la economía, Althusser fue sembrando las semillas de problemas y dificultades que eventualmente conducirían a la disolución de su teoría.

[1] R. Echeverría, ‘Marx’s Concept of Science’, doctoral thesis, Birkbeck College, University of London, 1978, p. 13.

[2] L. Althusser, Lenin and Philosophy and other Essays. London: New Left Books, 1971, p. 150.

[3] K. Marx y F. Engels, The German Ideology, en Collected Works. London: Lawrence & Wishart, 1976, Vol. 5, pp. 36-37 y 60.

[4] L. Althusser, La Filosofía como Arma de la Revolución. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, 1970, p. 47.

[5] L. Althusser, For Marx. London: Verso, 1977, p. 233.

[6] Ibid., p. 232.

[7] L. Althusser, Lenin and Philosophy, p. 150.

[8] Ibid., p. 152.

[9] Ibid., pp. 123-141.

[10] L. Althusser, For Marx, p. 213.

[11] L. Althusser y E. Balibar, Reading Capital. London: New Left Books, 1975, p. 97.

[12] L. Althusser, Lenin and Philosophy, p. 147.

[13] Ibid., pp. 162–163.

[14] Ibid., p. 169.

[15] L. Althusser, La Filosofía como Arma de la Revolución, p. 55.

[16] L. Althusser, Lenin and Philosophy, p. 153.

[17] L. Althusser, For Marx, p. 233.

[18] Ibid., pp. 167 y 171.

[19] Ibid., p. 191.

[20] L. Althusser, Reading Capital, pp. 84-5.

[21] K. Marx, Grundrisse. Harmondsworth: Penguin, 1973, p. 101.

[22] L. Althusser, Reading Capital, pp. 41-42.

[23] G. Bachelard, Le materialisme rationnel. Paris: PUF, 1953, p. 142, citado por D. Lecourt, Marxism and Epistemology. London: New Left Books, 1975, p. 53.

[24] L. Althusser, Reading Capital, p. 43.

[25] L. Althusser, For Marx, p. 184.

[26] Ibid., 183-193.

[27] D. Lecourt, Marxism and Epistemology, p. 86.

[28] Véase L. Althusser Essays in Self-Criticism. London: New Left Books, 1976, p. 119.

[29] Ibid., p. 66.

[30] Ibid., p. 68.

[31] Ibid., pp. 142–3.

[32] L. Althusser, La Filosofía como Arma de la Revolución, p. 56.

[33] Ibid., pp. 56-57 y 48-49.

[34] L. Althusser, Lenin and Philosophy, p. 148.

[35] L. Althusser Essays in Self–Criticism.

[36] L. Althusser, “Nota sobre los Aparatos Ideológicos de Estado” en Nuevos Escritos. Barcelona: Editorial Laia, 1978, p. 99.

[37] Ibid., p. 100.

[38] L. Althusser, “Nota sobre los Aparatos Ideológicos de Estado”, p. 102.

Capítulo VI
La escuela althusseriana

Introducción

La sorpresiva vuelta a la ortodoxia leninista-gramsciana de Althusser ocurrió cuando su influencia ya había comenzado a debilitarse. No debe sorprender por lo tanto que el amplio impacto del althusserianismo haya provenido principalmente de su concepción de la ideología más temprana. Además hay que tomar en cuenta otros dos factores. Primero la originalidad y distintividad de la contribución de Althusser se perdieron en parte cuando abandonó la oposición radical entre ideología y ciencia. Segundo, parte de la atracción de la primera teoría de la ideología de Althusser se debió a sus obvias conexiones con los temas estructuralistas que estaban muy de moda a fines de la década de 1960 y principios de la de 1970. Sin embargo, es también verdadero que algunos autores influenciados por el "joven" Althusser se hicieron críticos de sus dificultades teóricas en una etapa temprana y elaboraron ideas que de algún modo anticiparon el futuro cambio de perspectiva de Althusser.

A pesar de los numerosos problemas teóricos de su primera teoría de la ideología, hay que decir que el número y variedad de los autores provenientes de muchas disciplinas que fueron influenciados por diferentes aspectos de sus primeras elaboraciones, y la capacidad de algunas de esas elaboraciones para inspirar algunas líneas fructíferas de investigación empírica, son un testimonio del formidable poder intelectual de la teoría original de Althusser. Un breve recuento de áreas de investigación muestra la enorme extensión de su influencia que cubre prácticamente la gama completa de las ciencias sociales. Un número impresionante de académicos e intelectuales trabajando desde la antropología, la filosofía, la sociología, la ciencia política, la lingüística, la semiología, la semántica, los estudios culturales, la crítica literaria, la criminología y la psicología han sido influidos por Althusser de alguna manera u otra.

En antropología se pueden ver trazas definidas de la teoría althusseriana en los trabajos de Maurice Godelier[1], E. Terray[2], G. Dupré[3] y Pierre Philippe Rey[4]. John Taylor[5] basó todo su acercamiento a la sociología del desarrollo sobre las concepciones althusserianas de ciencia y modo de producción. En ciencia política, Nicos Poulantzas[6], Ernesto Laclau[7] y Chantal Mouffe[8] partieron de las premisas althusserianas en todo lo que tiene que ver con la teoría de la ideología. Igualmente, Stuart Hall[9] desarrolló su acercamiento a los estudios culturales, ideología y raza en un diálogo sistemático con el estructuralismo althusseriano. La crítica literaria mostró el impacto de la concepción de la ideología de Althusser en el trabajo de Pierre Macherey[10] y en menor medida en los primeros escritos de Terry Eagleton[11].

La investigación de Sumner sobre derecho e ideología[12] también está en deuda con la concepción de Althusser.

En filosofía y teoría de las ciencias sociales los trabajos de John Mepham[13], Barry Hindess y Paul Q. Hirst[14] estuvieron casi completamente basados en la crítica y extensión de la lógica de la teoría de Althusser. En semiología y psicología Julia Kristeva[15], Jean Louis Baudry[16], Philippe Sollers[17] y otros intelectuales franceses agrupados alrededor de la revista Tel Quel buscaron reunir la lingüística con el psicoanálisis y el marxismo althusseriano. Ecos de sus trabajos se encuentran en Gran Bretaña en las contribuciones de Rosalind Coward y John Ellis[18], y en Diane Adlam y varios otros que se agruparon alrededor de la revista Ideology and Consciousness[19], y que enfocaron sus análisis en la ideología y la constitución del sujeto. De modo similar, en el campo de la semántica, Michel Pêcheux[20] trató de combinar una metodología para el análisis del discurso con la concepción althusseriana de la ideología.

Por razones de espacio es imposible presentar y discutir las contribuciones de todos estos autores. Me concentraré en aquellos que se relacionan más directamente con la elaboración del concepto de ideología. En este campo la influencia de Althusser es sorprendentemente ambigua. Ha generado algunas concepciones que retienen un concepto negativo de ideología y otras que adoptan una perspectiva neutral. Ha

sido usada para apoyar una fuerte oposición entre ideología y ciencia y para apoyar su abolición. Ha llevado a análisis útiles y bien pensados de la ideología en muchas áreas de investigación, pero también se ha traducido en un estilo abstracto y dogmático de teorizar que con frecuencia ha conducido a contradicciones y al abandono del marxismo.

De acuerdo con esta ambigüedad básica, pueden distinguirse en general tres corrientes amplias entre los althusserianos. Una primera tendencia mantiene tanto un concepto negativo de ideología como algunas premisas marxistas fundamentales relativas a la determinación de clase de las ideas y de los procesos políticos. La oposición althusseriana entre ciencia e ideología continúa siendo uno de sus rasgos más importantes. Una segunda tendencia de origen gramsciano abandona el concepto negativo de ideología y su oposición a la ciencia y se focaliza principalmente en la idea de ideología como interpelación. Esta posición busca redefinir las premisas básicas marxistas sobre la determinación introduciendo el concepto de articulación tanto para mantener el rol crucial de las clases y el conflicto de clases como para, simultáneamente, evitar el reduccionismo de clase. Finalmente, una tercera tendencia no solo desafía el concepto negativo de ideología, sino que en vez de él, establece al discurso como el principio constitutivo de todo lo social y de la vida política, abandonando así toda idea de determinación social basada en la estructura económica y en el análisis de clase. Esta posición termina atacando al marxismo como una forma de esencialismo, economismo y reduccionismo y se funde con el postestructuralismo y el postmarxismo.

La línea ortodoxa althusseriana

En el primer grupo se pueden ubicar autores como Poulantzas, Godelier, Mepham y Pêcheux que siguen, y mantuvieron durante toda su carrera, una línea de análisis marxista más o menos consistente. Todos ellos comparten ciertas premisas básicas althusserianas, pero también han estudiado y conocen a Marx en profundidad, de tal manera que son capaces tanto de entregar sus propias interpretaciones independientes de su obra como de desarrollar sobre esa base contribuciones teóricas substanciales. Poulantzas contribuye una teoría de las clases y del Estado y, más generalmente, una teoría de las esferas ideo-

lógicas y políticas de las sociedades capitalistas avanzadas contemporáneas. Godelier desarrolla una teoría de la ideología y la cultura en sociedades primitivas que asume las elaboraciones de Marx sobre el fetichismo de la mercancía y las ideas de Levi-Strauss sobre el rol de las relaciones de parentesco en las sociedades primitivas. Mepham elabora una interpretación de la teoría marxista de la ideología basada en El Capital, excluyendo a La Ideología Alemana. Pêcheux explora las relaciones entre el análisis del dicurso y el materialismo histórico.

En lo que concierne al concepto de ideología, todos comparten la crítica de Althusser a la noción de conciencia falsa y parten de la premisa de que no es el sujeto el que produce la ideología como ideas, sino que es la ideología, concebida como una instancia material de prácticas y rituales, la que constituye al sujeto. Sin embargo, a pesar de su oposición a la noción de conciencia falsa, y en línea, al menos formalmente, con la teoría de Marx, todos mantienen la concepción negativa de la ideología presente en el Althusser más joven. Destacan la idea de la ideología como una "transposición imaginaria", su oposición a la ciencia y el hecho de que interpela a los individuos y los constituye en sujetos en un mal reconocimiento que ayuda a reproducir el sistema de dominación. Hay por supuesto importantes diferencias entre el concepto de ideología de Marx y las concepciones avanzadas por estos autores. Pero también hay algunas similitudes sorprendentes que surgen del hecho de que comparten con Marx una concepción negativa y algunas de las funciones atribuidas a la ideología.

Poulantzas parte con una crítica a la concepción historicista de ideología. Esta tradición dentro del marxismo, piensa él, es iniciada por el propio joven Marx y continuada por Lukács, Gramsci, Marcuse, Adorno y Lucien Goldmann. Esta tradición se centra en el sujeto y en la idea de conciencia falsa, por lo que tiende a identificar ideología con alienación. De este modo la ideología es sobre-politizada y no puede tener ninguna autonomía. A causa de su énfasis en la ideología como una visión del mundo de un sujeto clase, no es posible concebir a la ideología dominante como poseyendo elementos ideológicos originados en otras clases, ni puede la ideología de la clase obrera ser contaminada por la ideología dominante.

Siguiendo muy de cerca a Althusser, Poulantzas concibe a la ideología como un nivel objetivo de la sociedad que no solo es un sistema conceptual, sino también, y principalmente, una "experiencia vivida" en la medida que determina la manera en la cual los individuos viven su relación con sus condiciones de existencia. Sin embargo, a pesar de su rechazo a la problemática centrada en la alienación y en la conciencia falsa, Poulantzas mantiene que la ideología es "necesariamente falsificada" y que "tiene la función precisa de ocultar las contradicciones reales y de reconstituir al nivel imaginario un discurso relativamente coherente que sirve como el horizonte de la experiencia de los agentes"[21]. Esta cita es perfectamente compatible con la concepción de Marx.

Mepham, a su vez, comparte la crítica de Althusser a La Ideología Alemana, pero elabora su ataque con mayor detalle y propone reemplazar su acercamiento supuestamente equivocado por tres tesis sacadas de El Capital. Primero, la ideología es un discurso estructurado. Segundo, la relación entre ideología y realidad es la relación cognitiva. Tercero, la ideología surge de la opacidad de la realidad. Las preocupaciones tradicionales del althusserianismo se muestran en estas tesis y la ideología continúa siendo una mistificación basada en un "mal reconocimiento". Recurriendo a la distinción que hace Marx en El Capital entre "relaciones reales" y "formas fenomenales", Mepham argumenta que la realidad se presenta a los seres humanos bajo algunas apariencias que ocultan las relaciones reales. Por lo que el origen de las ilusiones ideológicas está en las formas fenomenales de la realidad misma y "la función de la ideología es mantener oculta las relaciones sociales reales"[22]. Una vez más, esta idea es compatible con la concepción de Marx, a pesar de muchos otros aspectos en los cuales Mepham difiere de Marx.

Godelier también parte de la distinción elaborada en El Capital entre esencia y apariencia. De acuerdo a su interpretación, no es el sujeto el que percibe mal la realidad, sino la realidad misma la que engaña a sujeto[23]. Para Godelier esto es consecuencia necesaria del fetichismo de la mercancía y muestra que el fundamento de la ideología es objetivo, no subjetivo. Notando que al explicar el fetichismo de la mercancía Marx recurre a la comparación con el mundo de

la religión y de la mitología, Godelier avanza la idea de que en las sociedades precapitalistas existe una variedad mítica y religiosa de fetiches que también resulta en representaciones mistificadas e ilusorias. El origen de estas formas ideológicas religiosas no es la producción de mercancías sino la pobreza y el atraso de las fuerzas productivas. Los pueblos primitivos representan la naturaleza como una realidad misteriosa, por analogía con el mundo humano, es decir, las fuerzas invisibles de la naturaleza, que no son propiamente entendidas, se representan como sujetos dotados de conciencia y voluntad, capaces de comunicarse con los seres humanos. Para la humanidad primitiva, naturaleza y sociedad asumen espontáneamente formas fantásticas y mistificadas.

Godelier piensa que en este punto la teoría marxiana de la ideología se encuentra con el análisis del mito de Lévi-Strauss. Para este último las relaciones de parentesco apuntalan la mitología, pero, al mismo tiempo, Godelier observa, las relaciones de parentesco funcionan en las sociedades primitivas como la estructura de relaciones sociales de producción. De este modo, la predominancia de las relaciones de parentesco descubierta por la antropología contemporánea en las sociedades tradicionales es al mismo tiempo la preeminencia de la estructura económica, como lo propone el marxismo. Así Godelier extiende el concepto althusseriano de ideología, como dominio de las representaciones ilusorias de lo real, a las sociedades primitivas, y concibe la posibilidad de una teoría general de la ideología que cubriría tanto a las sociedades de clases como a las sin clases[24].

Este análisis sugerente tiende a disolver el mito en la ideología de una manera que probablemente Marx no habría aceptado.

En el fetichismo de la mercancía los productos del trabajo humano adquieren vida, mientras en el mundo mistificado de la mitología es la naturaleza la que es investida de caracteres subjetivos. Para Marx la ideología solo podía existir en sociedades de clase donde existe una estructura de relaciones de producción antagónica. El mito, por el contrario, existe predominantemente en sociedades sin clases. Pero a pesar de estas diferencias, hay una analogía formal entre mito e ideología en la medida que ambos enmascaran contradicciones: el primero

oculta la incapacidad de controlar la naturaleza, la segunda pone fuera de la visión la dominación de clase.

Michel Pêcheux trata de combinar la teoría althusseriana de la ideología con una exploración crítica de la ciencia lingüística. Parte de una distinción básica entre lengua y discurso que substituye a la tradicional distinción estructuralista entre lengua (langue) y habla (parole). Así Pêcheux mantiene que

> El sistema de la langue es en verdad el mismo para el materialista y el idealista, para el revolucionario y el reaccionario, para alguien que posee un conocimiento dado y para alguien que no lo posee. Esto no significa, sin embargo, que estos diversos caracteres tengan el mismo discurso: la langue aparece como la base común de procesos discursivos diferenciados[25].

Los procesos discursivos no pueden ser considerados como usos individuales contingentes de la lengua, como parole, sino que se inscriben en relaciones ideológicas de clase. La tesis central de Althusser que la ideología interpela a los individuos como sujetos es considerada por Pêcheux como la clave de una teoría materialista del discurso en la medida que rechaza la idea de subjetividad como la fuente u origen del discurso. Una teoría no subjetivista del sujeto es de hecho una teoría de las condiciones ideológicas de reproducción y transformación de las relaciones de producción. Esto presupone el carácter contradictorio de todos los modos de producción, lo que en el caso de la región ideológica significa que la lucha de clases pasa a través de los aparatos ideológicos de Estado.

Al adoptar la noción de aparatos ideológicos de Estado de Althusser pero en el contexto de la lucha de clases, Pêcheux quiere destacar los siguientes puntos. Primero, la ideología no se reproduce como el "espíritu de una época" para toda la sociedad. Segundo, es imposible atribuir una ideología a cada clase, como si las clases pudieran existir antes de la lucha de clases. Tercero, los aparatos ideológicos de Estado no son una expresión de la ideología dominante sino el lugar y medio de realización de la ideología dominante. Cuarto, los aparatos ideológicos de Estado no son por lo tanto simples instrumentos de la clase dominante[26].

El hecho de que la materialidad de la ideología es dada por varios aparatos ideológicos de Estado significa que la ideología existe en la

forma de “formaciones ideológicas” que tienen un carácter regional y suponen posiciones de clase. Dentro de estas formaciones ideológicas las “formaciones discursivas” determinan lo que puede y debe ser dicho. El todo complejo de formaciones discursivas es llamado “interdiscurso”. Pêcheux propone dos tesis centrales a este respecto. Primero, palabras, expresiones, proposiciones, etc., no tienen sentido por sí mismas sino que reciben su sentido de las formaciones discursivas dentro de las cuales son producidas. El sentido de las palabras es por lo tanto determinado por las posiciones ideológicas de aquellos que las usan. Así Pêcheux afirma que “los individuos son ‘interpelados’ como sujetos hablantes (como sujetos de su discurso) por las formaciones discursivas que representan ‘dentro de la lengua’ las formaciones ideológicas que corresponden a ellos”[27]. En otras palabras, la ideología constituye tanto sujetos como significados, es decir, tanto sujetos como significados se presentan como evidencia primaria incuestionable.

Segundo, esta evidencia que nos dice que somos sujetos y que las palabras tienen significados obvios, es un efecto ideológico. Toda formación discursiva oculta por medio de la aparente transparencia del sentido que ha constituido, la objetividad contradictoria material del interdiscurso, su dependencia última de las formaciones ideológicas. En otros términos, todos los procesos discursivos se basan en relaciones ideológicas de clase y son intrínsecamente afectados por la lucha de clases que atraviesa los aparatos ideológicos de estado, pero estos fundamentos contradictorios son enmascarados por la aparente obviedad de los significados constituidos por la ideología. Un claro concepto negativo de ideología emerge de estas afirmaciones. Sin embargo, Pêcheux va más lejos que Althusser al poner énfasis en que los aparatos ideológicos de estado, en la medida que son el terreno de la lucha de clase, contribuyen no solo a la reproducción de las relaciones de producción sino también a su transformación.

Cualesquiera que sean las diferencias entre Marx y los escritores discutidos en esta sección, es claro que ellos han permanecido fieles a algunos principios fundamentales del marxismo. Se preocupan de salvaguardar la autonomía relativa de las esferas ideológicas y de darle a la ideología un rol y una eficacia más grandes que los que el marx-

ismo clásico les dio. Pero todavía mantienen la determinación en última instancia por la estructura de las relaciones sociales de producción. Conciben a la ideología como un discurso que constituye a los individuos en sujetos, pero no erigen a la lengua y el discurso como las últimas instancias autónomas de la vida social. Pueden criticar el reduccionismo de clase y la concepción de la ideología como la "placa de números" llevada en la espalda por las clases sociales, pero todavía dan un lugar provilegiado al análisis de clase y a la lucha de clases. Pueden creer en que la alianza de clases es condición necesaria para el búsqueda del socialismo, pero también aceptan que sin el rol crucial de la clase obrera, el socialismo no puede ser construido.

La política como articulación y la ideología como interpelación

Existen dos contribuciones principales en esta segunda tendencia. Por un lado, los primeros trabajos de Ernesto Laclau, cuando era todavía marxista, representados por su libro Política e Ideología en la Teoría Marxista. Por otro está la obra prolífica de Stuart Hall, que abarca desde una síntesis teórica muy interesante de Althusser, Laclau y Gramsci hasta estudios concretos y reveladores de la ideología en los medios de comunicación y otras expresiones culturales como el cine. Estos dos autores parten de premisas althusserianas pero, a diferencia del grupo de escritores de la primer tendencia revisados en la sección anterior, son críticos sin ambages de las deficiencias de Althusser y tratan de sintetizar selectivamente lo mejor de su contribución con una perspectiva gramsciana.

Laclau y Hall conocen a Marx muy bien y desean desarrollar sus contribuciones –al menos en esta etapa– dentro del marxismo, pero no dudan en abandonar tanto el concepto original negativo de ideología de Marx como la versión negativa primera de Althusser. En cierto modo anticipan el cambio del propio Althusser hacia un concepto de ideología neutral de carácter gramsciano. La idea de una teoría de la ideología "en general", el rol funcional exclusivo de la ideología en la reproducción de las relaciones de producción y la oposición entre ideología y ciencia son descartadas y la lucha de clases es reinsertada en el centro de la problemática de la ideología. Sin embargo esta reinserción se lleva a cabo de una manera que implica un renovado in-

tento por apartarse del esencialismo y del reduccionismo de clase. Los principios de este intento son, primero, que la diferencia no puede ser reducida a la identidad y por lo tanto la totalidad social no puede ser concebida como constituida por una contradicción básica que se manifiesta o expresa en todos los niveles, sino que debe ser pensada como “una unidad que es construida a través de las diferencias entre, más bien que a través de la homología de, las prácticas”[28]; y, segundo, que aunque no toda contradicción en la sociedad puede ser reducida a una contradicción de clases, “toda contradicción es sobredeterminada por la lucha de clases”[29].

Laclau parte argumentando contra Althusser que la ideología no puede ser simultáneamente un nivel de toda formación social y lo opuesto a la ciencia. Escogiendo la primera parte de la ecuación, Laclau abandona el concepto negativo de ideología[30]. Hall subraya este punto al definir la ideología como “aquellas imágenes conceptos y premisas que proveen los marcos a través de los cuales representamos, interpretamos, entendemos y ‘hacemos sentido’ de algún aspecto de la existencia social”[31]. Tres aspectos de esta concepción se destacan. Primero, “las ideologías no consisten en conceptos separados y aislados, sino en la articulación de diferentes elementos en un conjunto o cadena distintiva de significados”. Segundo, “las afirmaciones ideológicas son hechas por individuos; pero las ideologías no son el producto de la conciencia o intención individual. Más bien, formulamos nuestras intenciones dentro de la Ideología”. Tercero, las ideologías “operan construyendo para sus Sujetos (individuales o colectivos) posiciones de identificación y conocimiento que les permiten “proferir” verdades ideológicas como si ellos fueran los auténticos autores”[32].

Tanto Laclau como Hall toman la idea de Althusser de que la ideología opera interpelando a los individuos como sujetos. Las ideologías no son realmente producidas por la conciencia individual; más bien los individuos formulan sus creencias dentro de posiciones ya fijadas por la ideología, como si ellos fueran sus verdaderos productores. Sin embargo, los individuos no son necesariamente reclutados y constituidos como sujetos obedientes a la clase dominante, ya que el mismo mecanismo de interpelación opera cuando los individuos son reclutados por

ideologías revolucionarias. La visión clave de Laclau es que las ideologías están hechas de elementos y conceptos que no tienen una necesaria pertenencia de clase y que esas unidades constituyentes de las ideologías pueden ser articuladas a una variedad de discursos ideológicos que representan a diferentes clases. El carácter de clase de un concepto no está dado por su contenido, sino por su articulación a un discurso ideológico de clase. Por lo tanto, no existen ideologías "puras" que necesariamente corresponden a ciertos intereses de clase. Cada discurso ideológico articula varias interpelaciones, no todas las cuales son interpelaciones de clase. De hecho Laclau identifica dos posibles clases de antagonismos que generan dos tipos de interpelaciones. Al nivel del modo de producción existen las interpelaciones y contradicciones de clase. Al nivel de la formación social existen las interpelaciones y contradicciones democrático-populares, es decir, elementos ideológicos que interpelan a los individuos como "el pueblo", como el perdedor o desvalido. La idea es que las interpelaciones de clase operan tratando de articular interpelaciones democrático-populares al discurso ideológico de clase:

> La interpelación democrático-popular no solo no tiene un contenido de clase preciso, sino que es por excelencia el dominio de la lucha ideológica de clase. Toda clase lucha al nivel ideológico simultáneamente como clase y como pueblo, o más bien, trata de dar coherencia a su discurso ideológico presentando sus objetivos de clase como la consumación de objetivos populares[33].

Articulaciones ideológicas exitosas entre interpelaciones democrático-populares e interpelaciones de la clase dominante son por ejemplo la manera efectiva como la ideología fascista integró tradiciones populares nacionalistas y antiplutocráticas con el racismo, o el modo como la versión thatcherista de la ideología neoliberal articuló la oposición popular británica al control de salarios y los altos impuestos con la idea de que los salarios deben ser determinados por la operación libre de las fuerzas del mercado y con la idea de que la progresividad del sistema impositivo debe ser revertida a favor de aquellos que ganan más. Esto muestra que las ideologías trabajan desarticulando elementos ideológicos de otros discursos ideológicos y re-articulándolos en un discurso nuevo, de modo que al adquirir un significado nuevo dentro de una totalidad, ayudan a reconstituir sujetos para

acciones y objetivos políticos diferentes. Es porque el partido obrero alemán no entendió esto que siguió desatinadamente una política de pureza ideológica y separación con otras clases que resultó en el triunfo del nazismo.

A causa de que las clases sociales articulan a sus discursos ideológicos una multiplicidad de interpelaciones y muchos elementos que no son de su propia creación, no es posible reducir en forma abstracta la ideología de la clase obrera al
marxismo-leninismo o la ideología burguesa al liberalismo. Tal como lo dice Laclau, "el carácter de clase de una ideología está dado por su forma y no por su contenido"[34]. Por ejemplo, el nacionalismo, por sí mismo, no es una ideología feudal, proletaria o burguesa, pero puede ser articulado a cualquiera de ellas. Así la burguesía puede articular el nacionalismo contra el regionalismo del feudalismo, pero el proletariado también puede articular el nacionalismo contra el imperialismo. El liberalismo fue la ideología de la burguesía europea, pero también fue la ideología de los terratenientes semi-feudales en América Latina.

Mientras Laclau nunca intenta dilucidar el concepto de ideología de Marx, y el punto de partida de su propia construcción teórica es una crítica y elaboración de la teoría de Althusser, Hall es explícitamente consciente de la teoría de Marx y busca evaluarla. El primer problema que confronta es la naturaleza de la "distorsión" que ella aparentemente implica. Pero aun antes de analizar ese problema, ya ha establecido su propia definición[35] que deja fuera completamente la idea de distorsión. Esto no le parece problemático porque según él (1) no hay en Marx una teoría de la ideología totalmente desarrollada; (2) existen fluctuaciones severas en el uso del término por parte de Marx; (3) ahora usamos el término "para referirnos a todas las formas organizadas de pensamiento social"; y (4) "Marx, en muchas ocasiones usó el término ideología prácticamente de esta manera"[36]. Sin embargo, con la ecuanimidad que lo caracteriza, Hall reconoce que la mayor parte del tiempo Marx utilizó el término como un arma crítica contra otras teorías economicas, filosóficas y religiosas y confirma "el hecho… de que Marx muy a menudo usó 'ideología' para referirse específicamente a las manifestaciones del pensamiento burgués; y sobre todo a sus rasgos distorsionados y negativos"[37].

Habiendo dicho esto, Hall examina críticamente las bases teóricas de la versión clásica: (1) las ideas surgen de y reflejan las condiciones materiales; (2) las ideas son efectos del nivel económico; y (3) las ideas dominantes son las ideas de la clase dominante. A pesar de mostrar la insuficiencia y la naturaleza problemática de estas proposiciones, Hall propone ser constructivo, especialmente en relación con el tema de la distorsión, y descubre, por ejemplo, que la manera en la que Marx trata la pregunta sobre la verdad y la falsedad en relación con la economía política clásica es mucho más compleja que lo que los críticos nos quieren hacer creer. Distorsión, en este contexto significaría eternalización y naturalización de las relaciones sociales. De igual modo, el análisis de Marx de la operación del mercado y sus apariencias engañosas, provee otra fuente de reflexiones sofisticadas sobre el problema de la distorsión, esta vez en tanto "unilateralidad", "oscurecimiento" u "ocultamiento"[38].

En último término, el esfuerzo de Hall para interpretar la noción de distorsión de Marx apunta a superar la distinción verdadero/falso, es decir, a excluir de la definición de distorsión la connotación de falsedad en el sentido de ilusión o irrealidad. En segundo lugar apunta a mostrar que "las mismas relaciones económicas no pueden prescribir una manera inalterable, fija y única de conceptualizar" la realidad, sino que la realidad "puede ser 'expresada' dentro de diferentes discursos ideológicos"[39]. Puedo concordar con ambos objetivos, excepto en lo que se refiere a llamar "ideológicos" a todos los discursos. Esto, en sí mismo es sintomático de una decisión teórica que Hall ha tomado legítimamente desde el comienzo, pero que se puede fácilmente perder de vista en este momento, a saber, el hecho que su discusión y rescate parcial de la noción de "distorsión" no se ha hecho en vistas a adoptar el concepto crítico de ideología de Marx. De hecho, Hall continúa manteniendo la definición con la que partió, una definición que deja fuera el problema de la distorsión como algo inherente en el fenómeno ideológico. Sin embargo, su esfuerzo por entender y aceptar los mejores sentidos en los cuales Marx habló de la distorsión deja la impresión de que para Hall, en esta etapa, la noción crítica de ideología de Marx tiene un lugar, y que puede ser parcialmente rescatada de sus

críticos, aun si no es la manera como el mismo Hall propone tratar o utilizar el concepto.

Hay muchos elementos valiosos en los acercamientos de Hall y Laclau que han sido usados fructíferamente para estudiar el fascismo, para examinar la construcción ideológica de diferentes etnias en Inglaterra y para explicar la exitosa interpelación de la señora Thatcher a la clase obrera británica. La riqueza de la inspiración gramsciana está presente y hace que sus aportes al concepto de ideología sean tanto más valiosos. Pero hay también, por supuesto, algunos problemas. Primero, la distinción de Laclau entre dos clases de contradicciones, a saber, contradicciones de clase y contradicciones pueblo/bloque de poder, es problemática. Una contradicción es por definición un antagonismo entre dos polos que se constituyen por su oposición y se reproducen mutuamente. De donde, en estricto derecho, la oposición pueblo/bloque de poder, que no constituye inclusivamente a sus dos polos, no puede ser una contradicción. Es importante no reducir todos los conflictos sociales a contradicciones. Mientras una contradicción envuelve una oposición necesaria, por definición, otros conflictos no tienen el mismo grado de necesidad. Lo que puede afirmarse, en vez, es que si bien no todos los conflictos y luchas de la sociedad son una expresión directa o manifestación directa de la contradicción de clase básica, todos los conflictos son necesariamente sobredeterminados por ella.

Segundo, aunque Laclau tiene razón en afirmar que los elementos ideológicos no pueden ser reducidos estrictamente solo a una clase y pueden encontrarse articulados a otros discursos de clase, es un error asumir que existen contenidos completamente neutros que son libremente articulables a cualquier discurso de clase. Como lo ha argumentado Mouzelis, “si no existe una correspondencia uno-a-uno entre clases y temas ideológicos, tampoco existe una relación completamente arbitraria entre los dos”, y cuando las clases se estudian de una manera históricamente específica y no abstractamente, “entonces llega a ser obvio que hay límites estrictos a los tipos de contenido que sus discursos ideológicos pueden tener”[40]. Por lo tanto, el proceso de articulación ideológica no integra contenidos totalmente neutros a un discurso de clase, sino que desarticula y re-articula ciertos contenidos

de clase (no cualesquiera) que son más fácilmente separables del discurso original.

Tercero, la crítica de Laclau al economicismo y al reduccionismo de clase de la clase obrera alemana, que facilitó el éxito del nazismo, es muy interesante y plausible, pero, paradojalmente, en vez de finalmente erradicar definitivamente el concepto negativo de ideología de Marx, podría presuponerlo. En efecto, Laclau arguye, primero, que estando en una etapa temprana de su desarrollo, la clase obrera alemana necesitaba asegurar su indentidad en oposición a la burguesía y por eso acentuó su separación y excluyó la legitimidad de las luchas popular-domocráticas comunes con otros sectores: por ejemplo, excluyó una alianza con la burguesía contra el nazismo. Segundo, la creencia en que la evolución del capitalismo iba inevitablemente a proletarizar a las clases medias y al campesinado y que las puras contradicciones económicas precipitarían una crisis del sistema llevaba también a la clase obrera a defender con estrechez sus propios intereses de clase y a no abrirse a otras alianzas[41]. La explicación última de Laclau hace radicar el problema en que "el discurso político socialista había sido estructurado en tal forma que excluía en principio su articulación con ninguna interpelación que no fuera una interpelación de clase"[42]. Pero a la pregunta que obviamente surge acerca de por qué el discurso socialista se estructuró así, por qué surge el reduccionismo economicista y de clase, no se puede excluir la posible respuesta que habría dado la teoría de la ideología de Marx: todo esto se debe a la ideología que ocultaba y distorsionaba la verdadera naturaleza de las contradicciones económicas y de clase.

Paradojalmente, después de haber encontrado al inicio un lugar para el concepto de ideología de Marx, Hall hace posteriormente un esfuerzo por argüir que el análisis ideológico de ciertos fenómenos es incompatible con el concepto negativo de Marx. En efecto, Hall argumenta que el thatcherismo, en tanto fenómeno ideológico que existió en los ochenta en

Gran Bretaña con la llegada al poder de Margaret Thatcher, no puede ser explicado por la así llamada variante clásica de la teoría de la ideología derivada de La Ideología Alemana. Hall entrega cuatro argumentos principales.

Primero, la correspondencia básica entre las ideas dominantes y la clase dominante postulada por Marx descuida las diferencias ideológicas dentro de las clases dominantes y el hecho de que ciertas formaciones ideológicas, como el thatcherismo, debieron luchar vigorosamente contra las ideas conservadoras tradicionales para llegar a ser "la estructura normativa-normalizada a través de la cual una clase auténtica y 'espontáneamente' piensa o vive sus relaciones con el mundo". Para Hall "el acercamiento convencional sugiere que las ideas dominantes están adscritas a, e inscritas en la posición que ocupa una clase en la estructura de relaciones sociales…, no se asume que estas ideas deberían ganar ascendencia… a través de un proceso… contingente y específico… de lucha ideológica"[43]. Una preocupación similar se expresa en la crítica que Poulantzas y Laclau hacen a la teoría marxista clásica por concebir la ideología como "los números de placa" en la espalda de las clases sociales, y por argüir que cada elemento o concepto ideológico tiene una necesaria pertenencia de clase[44].

Segundo, Hall argumenta, "en la perspectiva clásica, el thatcherismo sería entendido de manera no significativamente diferente a las ideas dominantes conservadoras tradicionales". Pero el thatcherismo es para Hall "una combinación de elementos del todo nueva, específica y distinta"[45], y, aunque integra algunos elementos del conservantismo tradicional, lo hace de una manera radicalmente nueva. Obviamente se hace referencia aquí a como Mrs. Thatcher tuvo que luchar para derrocar el liderazgo de Edward Heath, cuyo conservantismo era del tipo inclusivo ("one nation conservatism", como dicen allá), respetando el estado de bienestar y los derechos sindicales, asumiendo políticas económicas de carácter keynesiano y con una actitud pro-europea. Mrs. Thatcher, en cambio, era hostil al estado de bienestar, al keynesianismo y a Europa; no deseaba contemporizar con los sindicatos, sino más bien derrotarlos (lo logra en la famosa huelga de los mineros del carbón) y busca desmantelar el estado de bienestar.

Tercero, la teoría clásica de la ideología puede explicar la penetración y el éxito de las ideas dominantes dentro de la clase obrera solo recurriendo a la falsa conciencia. Las clases populares son engañadas por las clases dominantes, temporalmente atrapadas en contra de

sus intereses materiales por una falsa estructura de ilusiones, que será revelada una vez que los factores materiales se confirmen. Pero esto falló durante el thatcherismo porque “el desempleo masivo tomó mucho más tiempo que el predecible en infiltrar la conciencia de las masas”. “Los desempleados… de ningún modo [se convirtieron] automáticamente en masa al laborismo, para no hablar del socialismo”[46]. La falsa conciencia “asume una relación empiricista del sujeto con el conocimiento, a saber, el mundo real imprime indeleblemente sus significados e intereses directamente en nuestra conciencia. Solo tenemos que mirar para descubrir sus verdades. Y si no podemos verlas, entonces debe ser porque hay una nube de desconocimiento que oscurece la verdad unilateral de lo real”[47].

Al contrario de esta visión, Hall arguye que “la primera cosa a preguntar de una ‘ideología orgánica’ que, por más inesperadamente que sea, tiene éxito en organizar a secciones sustanciales de las masas y en mobilizarlas a la acción política, no es qué es lo falso acerca de ella, sino lo que acerca de ella es verdadero. Por ‘verdadero’ no entiendo universalmente correcto como una ley del universo, sino ‘hace buen sentido’’”[48].

Cuarto, Hall argumenta:

> Es una teoría altamente inestable acerca del mundo la que tiene que asumir que vastos números de gente común, equipada mentalmente de una manera muy parecida a Ud. o a mí, pueden simplemente ser completa y sistemáticamente engañados para desconocer enteramente dónde estan sus intereses. Aun menos aceptable es la posición de que, mientras ellas, las masas son las engañadas de la historia, nosotros –los privilegiados– no tenemos trazas de caer en la ilusión y podemos ver directamente la verdad, la esencia de una situación[49].

¿Qué se puede decir de estos argumentos? Antes que nada, hay que reconocer que no son nuevos y que Hall ya los había expresado en otros contextos, incluso en el artículo donde trataba latamente la noción de distorsión de Marx[50]. Sin embargo, el contexto de ese artículo: la celebración de los 100 años de la muerte de Marx y el consiguiente escrutinio cuidadoso que hacía de los textos de Marx, le permitía un resultado más equilibrado. En la nueva versión[51], elaborada delante del tribunal del thatcherismo, las críticas se hacen completamente predominantes y parece que muy poco de la teoría de Marx

merece ser salvado. Más aun, los argumentos de Hall contra la variante clásica muestran cierta confusión por la cual un concepto neutral inadecuado de origen leninista parece ser fusionado con el concepto negativo de Marx. Además, aunque Hall es cuidadoso al afirmar que sus críticas no constituyen razón para deshacerse de algunas visiones de la explicación marxista clásica, su cuenta de tales visiones es insuficiente y más bien parcial (solo un par de párrafos), mientras que el acento está abrumadoramente puesto en el hecho de que el thatcherismo ha confirmado positivamente las visiones claves de Althusser.

Al examinar los argumentos de Hall trataré de mostrar tres puntos principales. Primero, que la aproximación de Hall a la ideología es importante y necesaria para el análisis del thatcherismo y, en verdad, de cualquier "ideología" (en el sentido leninista) que logra atraer un apoyo extendido. Segundo, que, por importante y necesario que sea ese análisis, es sin embargo parcial y limitado y debe ser complementado por un acercamiento crítico. Tercero, que la teoría de la ideología de Marx es también indispensable para el análisis del thatcherismo, aunque desde un punto de vista diferente.

Se puede estar de acuerdo con el primer argumento de Hall de que la unidad ideológica de las clases no existe y que el thatcherismo tuvo que luchar para ganar ascendencia ideológica dentro de la clase dominante, para no mencionar las clases dominadas. Pero esta afirmación presupone un concepto de ideología que es diferente al de Marx. Para Marx, la ideología no era equivalente a las "ideas dominantes", ni tampoco a "aquellas imágenes conceptos y premisas que proveen los marcos a través de los cuales representamos, interpretamos, entendemos y 'hacemos sentido' de algún aspecto de la existencia social", como Hall prefiere ponerlo. Marx no habló de ideologías de clase o de "discursos ideológicos" en el sentido que lo hace Hall. Me parece que existen tres problemas con la manera como argumenta Hall. Primero, prefiere ignorar en este contexto particular el carácter negativo del concepto de ideología de Marx. Segundo, le imputa a Marx, y particularmente a La Ideología Alemana, un concepto neutral, aunque inadecuado. Tercero, en lo que respecta a la clase dominante, identifica el supuesto concepto neutral de ideología de Marx con las ideas dominantes.

Aclaremos estos temas. En general, las concepciones críticas o negativas de ideología (como la de Marx) se refieren a un tipo de pensamiento distorsionado, cualquiera sea la forma en que escojamos entender tal distorsión. Las concepciones neutrales (como la de Lenin) se refieren a las ideas políticas, los discursos y visiones del mundo que se articulan alrededor de algunos principios relacionados con los intereses de un grupo social, partido o clase. Un concepto negativo de ideología es inherentemente capaz de discriminar entre ideas adecuadas e inadecuadas, hace un juicio epistemológico del pensamiento, cualquiera sea su origen de clase o la intención expresada por sus seguidores. Una idea ideológica es una idea distorsionada. El concepto neutral de ideología por sí mismo no discrimina entre ideas adecuadas e inadecuadas; no hace juicios epistemológicos sobre ellas, sino que destaca el que a través de ellas los seres humanos adquieren conciencia de la realidad social y relacionan esas ideas con algunos intereses de clase o con algunos principios políticos articuladores. Así se puede hablar de ideología burguesa e ideología proletaria, ideología liberal e ideología nacionalista, sin necesariamente querer establecer o prejuzgar su adecuación o verdad.

Dentro de la concepción neutral de la ideología pueden hacerse juicios críticos sobre las ideologías, pero siempre desde la perspectiva de una ideología diferente. Así, cuando los marxistas de la tradición leninista critican la ideología burguesa, lo hacen desde el punto de vista de la ideología proletaria, y lo que critican es su carácter burgués, no su carácter ideológico, que su propia doctrina marxista comparte. En esta concepción, la ideología, por sí misma, no implica ninguna distorsión necesaria. Para la versión neutral lo "ideológico" es la cualidad de cualquier pensamiento o idea que sirve o articula intereses de clase o de grupo, cualesquiera que ellos sean. Para la versión negativa, por el contrario, lo "ideológico" es el atributo de cualquier pensamiento que distorsiona o invierte la realidad.

Por lo que, cuando Laclau, Poulantzas y Hall critican la teoría marxista clásica por concebir la ideología como las "placas de números" en las espaldas de las clases sociales y por descuidar las diferencias ideológicas dentro de las clases dominantes, no están criticando el concepto de Marx sino una versión del concepto de Lenin, y están pro-

poniendo una alternativa que, seguramente, mejora ciertas interpretaciones de la concepción de Lenin. Sin embargo, al fusionar Marx y Lenin sobre este asunto, fallan en hacer una distinción crucial entre dos tradiciones alternativas dentro del marxismo y no parecen ser conscientes de ninguna diferencia entre Marx y Lenin con respecto al concepto de ideología.

El segundo argumento de Hall, que con la teoría de la ideología de Marx el thatcherismo sería entendido de una manera no significativamente diferente de las tradicionales ideas conservadoras de la clase dominante, descuida el hecho crucial, de que para Marx la ideología y las ideas dominantes no son la misma cosa. Por definición, la teoría de la ideología de Marx no trató ni podía tratar el tema de las visiones políticas en competencia dentro del partido de la clase dominante. El argumento de Hall es correcto contra una interpretación leninista del concepto de ideología que rígidamente imputa una ideología a una particular posición de clase, pero no es correcto contra la concepción de Marx.

Sin embargo, aun tratándose de una definición neutral leninista de la ideología, el cargo debe hacerse con precaución. Cierto, el thatcherismo y el conservantismo tradicional son formas diferentes de pensamiento político correspondientes a distintas etapas de acumulación del sistema capitalista. Pero no se debe olvidar que también hay un elemento de continuidad. Ambas formas ideológicas se preocupan de la protección y expansión del sistema capitalista aunque en modos diferentes. Margaret Thatcher, por muy innovadora que haya sido dentro del Partido Conservador, no presidió ningún cambio en el modo de producción y más bien apuntaló y defendió el mismo sistema capitalista en una etapa diferente de desarrollo. La novedad de su posición por lo tanto, no debe ser exagerada.

Tercero, Hall critica a Marx su supuesto recurso a la conciencia falsa para explicar el éxito de las ideas dominantes y sus connotaciones empiricistas implícitas. Antes que nada, debe ser clarificado que Marx nunca definió ideología simplemente como conciencia falsa, ni usó tal expresión. Fue más bien Engels él que la usó y solo una vez[52]. No es que yo esté tratando ahora de negar que la ideología para Marx envuelve una forma de conciencia falsa. Por supuesto que

la supone, pero no en el sentido de conciencia falsa en general, ni fue concebida como una pura ilusión sin base: se trataba de una forma my específica de distorsión. La noción de falsa conciencia por sí misma es problemática y del todo diferente del concepto de ideología de Marx. En esto concuerdo con Hall y otros críticos. Se trata de una expresión equívoca porque puede dar simultáneamente la idea de una distorsión y la idea de que tal distorsión es una pura invención o un autoengaño de la conciencia individual, un espejismo sin ninguna base en la realidad. Mi argumento es que el concepto de ideología de Marx supone la primera idea pero no la segunda. Subrayo el hecho de que el problema aquí es la ambigüedad de la expresión y no que ella, en sí misma y necesariamente, implique la idea de autoengaño o fantasías de sujetos individuales.

Si quedara alguna duda acerca de esto, Marx la soluciona en El Capital. No es la clase dominante directamente la que embauca a la clase obrera, la misma realidad de las relaciones de mercado crea un mundo de apariencias que engañan a la gente. Contrariamente a la versión de Hall, Marx nunca pensó que la realidad material del capitalismo directamente disolvería las ilusiones de los trabajadores. Era la realidad material misma la que los engañaba. Sin embargo, como Hall se da muy bien cuenta, ni el engaño ni la liberación del engaño están directamente prescritos por las relaciones económicas. De acuerdo con Marx, la operación del mercado era "un verdadero paraíso de los derechos innatos del hombre. Allí solo reinan la Libertad, la Igualdad, la propiedad y Bentham"[53]. Estos 4 principios eran para Marx la base de la ideología política burguesa. Y como en toda ideología, ellos ocultaban lo que ocurría debajo de la superficie, donde "esta aparente libertad e igualdad individual desaparece" y prueba ser desigualdad y falta de libertad. Por eso es que el desempleo y/o los bajos salarios por sí mismos no transforman necesariamente las creencias de la gente. No existe esa "nube de desconocimiento" para Marx que oscurece una realidad de otro modo fácilmente visible. Tal visión podría tal vez atribuírsele a Bacon y a su teoría de los ídolos o a Holbach y Helvecio y sus teorías de los prejuicios, pero no a Marx. Por eso es que para Marx lo que puede disolver las formas ideológicas no son las ideas críticas o la ciencia sino las prácticas políticas de transformación.

En cuanto al resto de las ideas dominantes, no es cierto tampoco que Marx haya explicado su éxito y capacidad de penetración en la clase obrera mediante el recurso a la falsa conciencia. Su explicación en La Ideología Alemana es muy diferente. Si las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes es porque “la clase que es la fuerza material dominante de la sociedad es al mismo tiempo su fuerza intelectual dominante. La clase que tiene los medios de producción material a su disposición, consecuentemente también controla los medios de producción mental, de modo que las ideas de aquellos que carecen de los medios de producción mental están en general sujetas a ella”[54]. Hall parece creer que para Marx “el control sobre los medios de producción mental” es la razón por la que las masas han sido engañadas. En realidad Marx en este pasaje no está hablando de ideología en modo alguno, sino acerca de las ideas dominantes, que son dos cosas diferentes. Sin embargo, aparte de esto, Hall entiende muy bien el sentido de esta cita cuando describe algunas de las “visiones profundas de la explicación marxista clásica”:

> La distribución social del conocimiento es asimétrica… el círculo de ideas dominantes acumula el poder simbólico para mapear o clasificar el mundo para otros… llega a ser el horizonte de lo que se da por sentado. Las ideas dominantes pueden controlar otras concepciones del mundo social estableciendo los límites a lo que aparecerá como racional, razonable, creible… el monopolio de los medios de producción intelectual… no es, por supuesto, irrelevante para esta adquisición del tiempo de dominio simbólico…[55].

Para Marx, ni las ideas ideológicamente distorsionadas ni las ideas correctas pueden ser explicadas como surgiendo de una relación empiricista por medio de la cual el mundo real imprime indeleblemente sus significados, distorsionados o adecuados, en nuestra conciencia. Tal interpretación asume que el mundo real es simple y transparente y que los sujetos son más bien recipientes pasivos. Para Marx, por el contrario, el mundo real del capitalismo no es transparente; las formas fenomenales creadas por el mercado ocultan las relaciones reales existentes al nivel de la producción. Tampoco son pasivos los sujetos, es decir, condicionados a ser engañados, o determinados a entender científicamente la realidad; ellos están activamente envueltos en prácticas que, en la medida que son limitadas y meramente repro-

ductivas, expanden las apariencias del mercado, y en la medida que son transformadoras o revolucionarias, facilitan la aprehensión de las relaciones reales.

Cuando Hall dice que la primera cosa a preguntar acerca de una ideología que tiene éxito en organizar un sector sustancial de las masas no es, que es lo falso acerca de ella, sino que es lo verdadero acerca de ella, descuida dos cosas. Primero, al hablar de una ideología que logra organizar masas, está claramente utilizando un concepto neutral de ideología en la tradición gramsciana. Marx trabajaba con un concepto negativo distinto y, por lo tanto, criticarlo por no considerar el problema de la ideología en términos de las ideas políticas que se hacen populares, no tiene sentido. Segundo, aun si se aceptara la definición gramsciana de ideología de Hall, como útil –y yo creo que lo es– él no parece ver la contribución diferente pero complementaria que el concepto de ideología de Marx puede hacer. Porque ¿por qué deberíamos restringirnos a averiguar lo que tiene buen sentido en una ideología? ¿No es también del todo necesario averiguar lo que es equivocado en ella y exponerlo? Asumamos por un instante que el Nazismo y el Fascismo son ideologías en el sentido gramsciano que inesperadamente tuvieron éxito en organizar sectores importantes de las masas alemanas e italianas, ¿no es acaso importante explorar no solo lo que era verdadero en ellas, lo que sedujo al pueblo a aceptarlas como un buen sentido, sino también estudiar y exponer lo que era falso en ellas, lo que no tenía sentido?

Finalmente, Hall critica la teoría de Marx por asumir que vastos números de gente común pueden ser engañados y no reconocer cuáles son sus verdaderos intereses, mientras que unos pocos teóricos privilegiados pueden descubrir la verdad. Pero esto es un malentendido, porque en términos de Marx, el no reconocimiento no tiene nada que ver con el equipamiento mental o inteligencia de la gente. El concepto de ideología no es un instrumento para etiquetar a una parte de la comunidad como estúpida o menos inteligente. De acuerdo a Marx, los mismos capitalistas, tanto como los trabajadores, ambos portadores y agentes del sistema capitalista, son engañados por la operación del mercado.

Los escritos más tempranos de Laclau y las proposiciones de Hall hacen una contribución importante al estudio marxista de la ideología. Aunque se separan del concepto de Marx, sus teorías son un desarrollo creativo de la tradición gramsciana y leninista. A pesar de que Hall y Laclau muestran una intolerancia injustificada frente a las posibilidades heurísticas del concepto negativo de ideología de Marx (y también cometen algunos errores de apreciación sobre lo que Marx realmente sostenía), sus propias concepciones de la ideología son, en sí mismas, muy valiosas. Representan una alternativa dentro del marxismo que tiene la virtud de permitir análisis detallados acerca de cómo se construyen y van surgiendo nuevos sujetos políticos. Las ideologías no se atribuyen normativamente a clases u otros sujetos sino que los van constituyendo.

Hall logra mantener en sus escritos una posición consistentemente gramsciana y muestra una mayor conciencia que Laclau sobre los peligros que rodean un énfasis excesivo en la autonomía del discurso ideológico. Laclau, por su lado, ya muestra el impacto que tiene sobre su posición la concepción postestructuralista del discurso y, aunque en esta etapa logra más o menos exitosamente integrarla con una perspectiva marxista de clases, sucumbirá eventualmente a la lógica de la no-correspondencia absoluta, que lo llevará a deshacerse del marxismo y a concebir el socialismo como una democracia profundizada. La subsecuente evolución de Laclau desde la ideología como discurso articulable a los intereses de clase hacia la absoluta autonomía del discurso ideológico encarna la transición desde el althusserianismo al postestructuralismo.

El althusserianismo y la disolución del marxismo

Una tercera tendencia dentro del althusserianismo parte desde una intención original de hacer del marxismo una ciencia más rigurosa, purgándolo de sus desviaciones subjetivistas, historicistas y humanistas, pero a poco andar vuelve su crítica sistemática sobre el marxismo mismo y termina por rechazarlo como una forma inadmisible de esencialismo, reduccionismo y determinismo. Su premisa central es que el discurso es el elemento constitutivo central de toda la vida social y política. Esto los lleva a un escepticismo radical sobre la posibilid-

ad de ninguna forma de determinación o correspondencia entre varias prácticas sociales. De este modo la política y la ideología se convierten en campos autónomos e irreducibles que no están determinados por posiciones económicas o de clase.

Una diferencia importante entre los althusserianos ortodoxos y los autores de esta nueva corriente es que estos últimos raras veces parten de, o se refieren a, los escritos de Marx cuando elaboran sus concepciones de ideología. Más bien parten del concepto de ideología de Althusser, asumiendo sin problemas y fácilmente que es la interpretación correcta del concepto de Marx. De este modo se inclinan a ver a Marx solo a través de anteojos althusserianos. Por lo tanto, al criticar a Althusser tienden a creer, con raras excepciones, que están necesariamente criticando a Marx o al marxismo en general.

Tres líneas principales de desarrollo pueden distinguirse dentro de esta perspectiva. Primero una línea semiológica y psicológica representada por Rosalind Coward, John Ellis y Diane Adlam, que es influida por los análisis teóricos del grupo francés Tel Quel. Segundo, una línea filosófica desarollada por Paul Hirst y Barry Hindess que conduce a un ataque radical a la epistemología. Tercero, una línea política elaborada por los trabajos posteriores de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, quienes, aunque diferentes de otros autores de esta corriente por sus contribuciones sustanciales al marxismo en sus primeros escritos, terminan cortando todas las vinculaciones necesarias entre el socialismo y la clase obrera y sustituyendo la crítica ideológica por el análisis del discurso. En esta sección solo analizaré la primera línea porque las dos últimas están más directamente relacionadas con la problemática post-estructuralista y con el postmarxismo, que serán explorados en el volumen 4 de esta serie.

Ideología, semiología y psicoanálisis

Esta tendencia particular busca integrar a Freud y Marx por medio de una interpretación de la ideología que privilegia, casi exclusivamente, la producción y constitución de sujetos humanos. Partiendo de una lectura muy selectiva pero posible de Althusser; Adlam, Coward y Ellis destacan fuertemente el mecanismo ideológico de la interpelación de los individuos como sujetos, y descuidan el sustrato de clase

de la ideología que Althusser trató, aunque tardíamente, de reintroducir en un postfacio a su famoso artículo sobre “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado”. Coward y Ellis comienzan identificando al marxismo en general con una concepción “cruda” de ideología como “un sistema de ideas” o “falsa conciencia” que ellos rechazan como totalmente inadecuada porque es incapaz de lidiar con la noción de práctica ideológica. En un pasaje típico afirman

> La idea (materialista dialéctica) de que la producción de representaciones necesariamente implica la producción de sujetos para esas representaciones ha sido desarrollada solo ocasionalmente por escritores tales como Brecht, Mao y Althusser… Por lo tanto el objetivo de este capítulo es elaborar la idea de práctica ideológica, y mostrar cómo en el pensamiento marxista no ha sido extendida para proveer una explicación adecuada de la formación social del individuo… afirmamos que solo el psicoanálisis ha avanzado algún camino en analizar la formación del sujeto que recibe su subjetividad específica en la operación de la ideología[56].

Adlam, Henriques y colaboradores, a su vez, van más allá de lo que cualquier althusseriano entrenado en la doctrina de la “ruptura epistemológica” habría ido, al argumentar que el origen del equivocado concepto marxista de la falsa conciencia no está solo presente en La Ideología Alemana, sino también en algunas premisas epistemológicas presentes en El Capital, específicamente en la distinción entre formas fenomenales y relaciones reales, con la que Marx analiza el fetichismo de la mercancía. Mientras Mepham y otros althusserianos ortodoxos saludan esta distinción como el fundamento de una nueva y más adecuada teoría de la ideología que reemplaza las problemáticas afirmaciones de La Ideología Alemana, Adlam y sus colegas mantienen que “las fórmulas usadas por Marx para elaborar el problema de la ideología, tanto en El Capital como en otros escritos teóricos, estan enraizadas en una epistemología que es, para decir lo menos, cuestionable desde el punto de vista del materialismo”[57].

Argumentan que la distinción entre esencia y apariencia no se aplica al objeto real de conocimiento (la circulación capitalista de mercancías) sino que pertenece al proceso del conocimiento. De donde la teoría de Marx sobre el fetichismo de la mercancía, que distingue las apariencias y las relaciones reales en la realidad misma, ¡es acusada de ser idealista! ¿Cuál es entonces el verdadero materialismo que

Marx no logró aprehender? Para responder esta pregunta tratan de parafrasear a Althusser como si hubiera dicho que la ideología tiene una existencia material porque está hecha de representaciones[58]. Sin embargo Althusser es también criticado por su insistencia en que el lugar y la función de la ideología están asignados por la economía: "o lo ideológico no tiene una efectividad independiente en este modelo… o es siempre la instancia dominante"[59].

Del mismo modo, para Rosalind Coward y John Ellis, aunque la teoría de Althusser avanza algún trecho en la clarificación del rol de la ideología, sus elaboraciones son todavía inadecuadas, principalmente por dos razones. Primera, Althusser tiene razón en afirmar la materialidad de la ideología, pero, al aseverar que ella se debe a que la ideología existe en aparatos materiales, cae en una visión distorsionada y empiricista. La ideología es material principalmente porque es "una fuerza que opera para producir un cierto sujeto dentro de un cierto significado"[60]. Segundo, aunque Althusser afirma la constitución del sujeto por la ideología, "cierra la posibilidad de que el sujeto humano sea construido en la contradicción"[61].

Por un lado la ideología para Coward y Ellis es concebida como "el modo en que un sujeto es producido en el lenguaje para representarse a sí mismo/misma y es por lo tanto capaz de actuar en la totalidad social, siendo la función de la ideología la fijación de esas representaciones"[62]. La ideología fija a los sujetos en ciertas posiciones de discurso, constituye al sujeto para cierto significado. Pero por el otro lado, el sujeto no es nunca construido como una perfecta unidad, su identidad está en crisis, su ser está dividido, y, del mismo modo como en la sociedad ocurre un proceso dialéctico de lucha, el sujeto también está en conflicto consigo mismo. Por eso, solo una combinación de psicoanálisis lacaniano, que incorpora a la lingüística, con un materialismo dialéctico leninista, que incorpora la idea de contradicción, es capaz de analizar los procesos subjetivos de la construcción del sujeto.

Una de las preocupaciones principales de esta corriente psicológica de pensamiento es mantener un "materialismo genuino". Pero la manera de concebir el materialismo es, por decir lo menos, peculiar. Para Adlam y sus colegas la ideología parece ser material porque está hecha de representaciones. Esta concepción es en sí misma no solo

una definición muy inadecuada de materialismo –¿por qué las representaciones deberían ser la esencia del materialismo?– sino que también, como lo ha notado Hall, no puede ser atribuida a Althusser tampoco. Para Althusser la ideología es material no porque consiste en representaciones sino porque las representaciones existen en aparatos, rituales y prácticas materiales[63].

La noción de que la distinción de Marx entre esencia y apariencia es cuestionable desde el punto de vista del materialismo revela una vez más que estos autores operan con una concepción del materialismo que no tiene nada que ver con toda la tradición filosófica al respecto. Uno podría esperar que tal distinción fuera criticada por ser el fundamento de la teoría del reflejo, es decir, de una teoría del conocimiento que es demasiado crudamente materialista. Yo estaría en desacuerdo con tal interpretación de la distinción, pero entendería el sentido de la crítica. Atacar la distinción como idealista, como lo hacen Adlam y sus colegas, es simplemente incomprensible.

Del mismo modo, es equivocado el intento de Coward y Ellis por mostrar que el materialismo genuino significa principalmente que el sujeto es producido por/en relaciones fijas de predicación. Parecen creer que el materialismo se define por la constitución psicológica de individuos como sujetos contradictorios. No ver al sujeto en crisis habría sido la debilidad principal de Althusser. La ideología sería material porque produce la continuidad del ego, porque cierra las contradicciones, dándole así a los sujetos la apariencia de unidad. Como solo el psicoanálisis lacaniano puede dar cuenta de este proceso y puede mostrar cómo a pesar del rol de la ideología el sujeto es construido en contradicción, les parece por lo tanto a Coward y Ellis que el psicoanálisis es el único camino para que el marxismo llegue a ser materialista. No le prestan ninguna atención a lo que Marx y Engels vieron como la esencia del materialismo: "Tal como los individuos expresan su vida, así son. Lo que son por lo tanto coincide con su producción, con lo que producen y como producen. La naturaleza de los individuos así depende de las condiciones materiales que determinan la producción"[64].

Esto significa que para Marx los individuos se constituyen en sujetos en/por sus prácticas materiales, y que sus ideas están determinadas

por esas prácticas. Por el contrario, la concepción de la ideología como constitutiva del sujeto infla el rol y la autonomía de la ideología y oscurece su propia determinación. Podrían existir buenos argumentos para proceder de esta manera, pero seguramente es demasiado argüir que este es el "materialismo genuino". Cierto, para Marx las representaciones, la ideología y las ideas tienen una base material. Se podría aun concordar con Althusser que ellas existen en prácticas materiales y aparatos. Pero esto es muy diferente a confundir las representaciones con su base material, de modo que ellas mismas se convierten en la fuerza material determinante.

Coward y Ellis critican a Engels por haber suprimido la dialéctica y contrastan sus fracasos con los logros de Lenin en la formulación del materialismo dialéctico. Es realmente extraordinario que no vean la ascendencia directa del materialismo dialéctico de las elaboraciones de Engels en Anti-Dühring y Dialéctica de la Naturaleza. Tampoco parecen estar conscientes del carácter cuasi metafísico que toma el concepto de contradicción dentro del "materialismo dialéctico" como el principio de movimiento de todos los seres. Además es paradojal que Coward y Ellis recurran y respalden completamente al leninismo y al materialismo dialéctico como los fundamentos teóricos de una posición que ve en los cambios individuales a través del psicoanálisis la única posibilidad de acción revolucionaria. Tal como lo ponen, "hasta que el marxismo pueda producir un sujeto revolucionario, el cambio revolucionario será imposible"[65].

Uno habría pensado que para Marx y Engels el cambio del sujeto no es anterior al cambio de las circunstancias y que solo en la revolución los seres humanos lograrán superar la ideología. Igualmente, uno habría pensado que para Lenin el cambio revolucionario requería la construcción del partido y las acciones políticas de las masas, no necesariamente el psicoanálisis previo de sus miembros. Coward y Ellis transfieren la base de la revolución al individuo. Así como la ideología constituye al sujeto para un significado conservador, el psicoanálisis construye al sujeto para un significado revolucionario. No queda nada realmente materialista o marxista en esta versión psicologizante. Esto en sí mismo podría no ser considerado como un gran problema, pero muestra cómo el althusserianismo comienza a perder su identidad en

diferentes direcciones. Las otras dos líneas de desarrollo del althusserianismo, la línea anti-epistemológica de Hindess y Hirst y la línea de la construcción discursiva de la política de Laclau y Mouffe, serán tratadas en el volumen 4 de esta serie, ya que significan su disolución final en el postestructuralismo y el postmarxismo.

[1] Véase M. Godelier, "Fétichisme, religion et théorie générale de l'ideologie chez Marx" en Annali.Rome: Feltrinelli, 1970, pp. 22-39. Véase también Rationality and Irrationality in Economics. London: New Left Books, 1972 y Horizon, Trajets Marxistes en Anthropologie. Paris: Maspero, 1973.

[2] Véase E. Terray, Marxism and "Primitive" Societies. New York: Monthly Review Press, 1972.

[3] Véase G. Dupré and P.P. Rey, "Reflections on the Pertinence of a Theory of the History of Exchange", Economy and Society, vol. 2, nº 2 (1973), pp. 131-163.

[4] Véase P.P. Rey, Les Alliances de Classes. Paris: Maspero, 1978.

[5] Véase J. Taylor, From Modernization to Modes of Production. London: Macmillan, 1979.

[6] Véase N. Poulantzas, Political Power and Social Classes. London: New Left Books, 1973.

[7] Véase E. Laclau, Politics and Ideology in Marxist Theory. London: New Left Review, 1977 y "'Socialism', the 'People', 'Democracy': the Transformation of Hegemonic Logic", Social Text, nº 7 (1983), pp. 115-119.

[8] Véase C. Mouffe, "Hegemony and Ideology in Gramsci", en C. Mouffe ed., Gramsci and Marxist Theory. London: Routledge & Kegan Paul, 1979, pp. 168-204; véase también E. Laclau y C. Mouffe, Hegemony and Socialist Strategy. London: Verso, 1985.

[9] Véase S. Hall, "Some Problems with the Ideology/Subject Couplet," Ideology and Consciousness, nº 3 (1978), pp. 113-121; "Cultural Studies: Two Paradigms" en T. Bennett et al. eds., Culture, Ideology and Social Process. London: Batsford Academic, 1981, pp. 19-37; "The Whites of their Eyes, Racist Ideologies and the Media" en G. Bridges y R. Brunt eds., Silver Linings. London: Lawrence & Wishart, 1981, pp. 28-52; "The Problem of Ideology - Marxism without Guarantees" en B. Matthews ed., Marx ,100 years on. London: Lawrence & Wishart, 1983, pp. 57-85 y "The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists' en C. Nelson y L. Grossberg, Marxism and the Interpretation of Culture. London: Macmillan, 1988.

[10] Véase P. Macherey, A Theory of Literary Production. London: Routledge & Kegan Paul, 1978.

[11] Véase T. Eagleton, Marxism and Literary Criticism. London: Methuen, 1976.

[12] C. Sumner, Reading Ideologies, an Investigation into the Marxist Theory of Ideology and Law. New York: Academic Press, 1979.

[13] Véase J. Mepham, "The Theory of Ideology in Capital", in J. Mepham and D.H. Ruben eds, Issues in Marxist Philosophy. Brighton: Harvester Press, 1979, vol. 3.

[14] Véase B. Hindess and P. Hirst, Pre-Capitalist Modes of Production. London: Routledge and Kegan Paul, 1975; B. Hindess and P. Hirst, Mode of Production and Social Formation: An Auto-Critique of 'Pre-Capitalist Modes of Production'. London: Macmillan, 1977; A. Cutler et al., Marx's Capital and Capitalism Today. London: Routledge & Kegan Paul, 1977; B. Hindess, "The Concept of Class in Marxist Theory and Marxist Politics", in J. Bloomfield ed., Class, Hegemony and Party. London: Lawrence & Wishart, 1977 y P. Hirst, On Law and Ideology. London: Macmillan, 1979.

[15] J. Kristeva, "La sémiologie: science critique et/ou critique de la science", en Tel Quel eds., Théorie d'ensemble. Paris: Éditions du Seuil, 1968, pp. 80-93.

[16] J.L. Baudry, "Écriture, fiction, idéologie," in Tel Quel , eds., Théorie d'ensemble. Paris: Éditions du Seuil, 1968, pp. 127-147.

[17] P. Sollers, "Écriture et révolution," en Tel Quel, eds., Théorie d'ensemble. Paris: Éditions du Seuil, 1968, pp. 67-79 and Sur le matérialisme. Paris: Éditions du Seuil, 1974.

[18] R. Coward y J. Ellis, Language and Materialism. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.

[19] D. Adlam, et al., "Psychology, Ideology and the Human Subject," Ideology and Consciousness, nº 1, (1977), pp. 5-56.

[20] M. Pêcheux, Les vérités de la Palice. Paris: Maspero, 1975. Hay versión en inglés titulada Language, Semantics and Ideology: Stating the Obvious. London: Macmillan, 1982.

[21] N. Poulantzas, Political Power and Social Classes, p. 207.

[22] J. Mepham, "The Theory of Ideology in Capital", p. 152.

[23] M. Godelier, "Fétichisme, religion et théorie générale de l'ideologie chez Marx", p. 23.

[24] Ibid., p. 35.

[25] M. Pêcheux, Les vérités de la Palice, p. 81.

[26] Ibid., pp. 128-129.

[27] Ibid., p. 145.

[28] S. Hall, "Cultural Studies: Two Paradigms", p. 32.

[29] E. Laclau, Politics and Ideology in Marxist Theory, p. 108.

[30] Ibid., p. 101 nota.

[31] S. Hall, "The Whites of their Eyes, Racist Ideologies and the Media", p. 31.

[32] Ibid., pp. 31-32.

[33] E. Laclau, Politics and Ideology in Marxist Theory, pp. 108-109.

[34] Ibid., p. 160.

[35] Véase nota 31.

[36] S. Hall, "The Problem of Ideology - Marxism without Guarantees", p. 60.

[37] Ibid., p. 61.

[38] Ibid., pp. 67-73.

[39] Ibid., p. 76.

[40] N. Mouzelis, 'Ideology and Class politics: A Critique of Ernesto Laclau', New Left Review , no. 112 (1978), p. 53.

[41] E. Laclau, Politics and Ideology in Marxist Theory, pp. 126-128.

[42] Ibid., p. 125.

[43] S. Hall, 'The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists', p. 42.

[44] See, N. Poulantzas, Political Power and Social Classes , p. 202 y E. Laclau, Politics and Ideology in Marxist Theory , pp. 160-161.

[45] S. Hall, 'The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists', p. 42.

[46] Ibid., p. 43.

[47] Ibid., p. 44.

[48] Ibid., p. 46.

[49] Ibid., p. 44.

[50] Véase S. Hall, "The Problem of Ideology - Marxism without Guarantees".

[51] S. Hall, "The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists".

[52] F. Engels, Carta a Franz Mehring en Berlin," 14 Julio 1893, en K. Marx y F. Engels, Selected Correspondence. Moscow: Progress, 1975, p. 434.

[53] K. Marx, Capital. London: Lawrence & Wishart, 1974, vol. 1, p. 172.

[54] K. Marx y F. Engels, The German Ideology , p. 59.

[55] S. Hall, 'The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists', pp. 44-45.

[56] R. Coward y J. Ellis, Language and Materialism , p. 69.

[57] D. Adlam, et al., "Psychology, Ideology and the Human Subject", p. 17.

[58] Ibid., p. 16: "porque la ideología consiste en representaciones, tiene una existencia material".

[59] Ibid., p. 22.

[60] R. Coward y J. Ellis, Language and Materialism, p. 73.

[61] Ibid., p. 71.

[62] Ibid., p. 2.

[63] S. Hall, “Some Problems with the Ideology/Subject Couplet,” Ideology and Consciousness , no. 3, (1978), p. 116.

[64] K. Marx y F. Engels, The German Ideology, p. 42.

[65] R. Coward y J. Ellis, Language and Materialism, p. 91.

Capítulo VII
La ideología en el marxismo posterior a Marx: una evaluación

Las tres polaridades

El hecho de que no exista un único concepto de ideología dentro del marxismo, como ha quedado en evidencia en los capítulos anteriores, no debe sorprender a los que están familiarizados con la complejidad de esta tradición intelectual y con su vasta y multiforme influencia sobre otras formas de pensamiento. Este hecho, sin embargo, nunca ha sido del todo aceptado por aquellos que, dentro o fuera de la tradición marxista, tienden a interpretarla como una ortodoxia monolítica que admite poco espacio a la variabilidad y el cambio. De aquí surge la idea del "revisionismo" como una manera de representar y/o purgar a aquellos que se aventuraron más allá de los límites bien definidos establecidos por los fundadores. Para los que no aceptan que el marxismo es una doctrina revelada, esta no es, sin embargo, una posición satisfactoria. Se puede mostrar que los mismos marxistas que a finales del siglo XIX atacaron el revisionismo de Bernstein en el nombre de la ortodoxia, revisaron también a Marx y Engels en otros respectos. El concepto de ideología es un buen ejemplo. Como hemos visto, su evolución dentro del marxismo muestra que la concepción de la ideología, esbozada inicialmente por Kautsky y Plejanov y desarrollada más plenamente por los escritos de Lenin, es fundamentalmente diferente del concepto original de Marx y Engels.

Las diferencias en la conceptualización de la ideología por lo tanto no partieron ni terminaron con el así llamado "revisionismo", sino que afectaron el corazón del marxismo desde un comienzo. Algunas de las razones del cambio conceptual incluso pueden rastrearse hasta algunas ambigüedades y tensiones en el mismo pensamiento de Marx y Engels. Si se pone en perspectiva el movimiento histórico de las ideas marxistas sobre la ideología se podría decir que el concepto ha evolucionado en términos de dos dimensiones gobernadas por tres polaridades. La primera polaridad está relacionada con el estatuto ontológico del fenómeno ideo-

lógico y genera una alternativa entre una conceptualización subjetiva o ideal y otra objetiva o material de la ideología. La segunda se conecta también con la realidad ontológica de la ideología y nos presenta una alternativa entre la ideología como una superestructura determinada o como un discurso autónomo. La tercera polaridad se relaciona con el estatuto epistemológico del concepto y da lugar a dos polos: la comprensión negativa o crítica y la neutra o positiva de la ideología. Las concepciones epistemológicamente negativas están frecuentemente asociadas con posiciones ontológicamente subjetivistas y deterministas, mientras las concepciones neutrales se conectan a menudo con posiciones objetivistas y antirreduccionistas. Pero no hay una lógica estricta que relacione estas alternativas y podrían concebirse otras combinaciones. En todo caso, la evolución que se ha mostrado en este libro desde Marx a Althusser podría entenderse como una transición desde una conceptualización subjetiva de la ideología a una objetiva, desde una noción de ideología como superestructura determinada a la de un discurso determinante del sujeto y desde una concepción crítica a una neutral.

La polaridad sujeto-objeto

La existencia de esta polaridad dentro del marxismo se remonta al propio Marx y en el primer volumen de esta serie se comentó cómo varios autores han identificado la existencia de una tensión en los escritos de Marx entre el rol asignado al sujeto y el rol atribuido a las circunstancias objetivas en el cambio social. Korsch, por ejemplo, describió esta tensión en términos de una "fórmula objetiva" que se expresa bien en el famoso "Prefacio" de 1859, donde la historia parece estar determinada por el progreso de las fuerzas productivas que entran en contradicción con las relaciones sociales de producción, y una "fórmula subjetiva", presente en el Manifiesto Comunista, donde el proceso histórico parece depender de la lucha de clases[1]. Lo interesante es que en la evolución del marxismo posterior hasta Althusser, esta tensión es traspuesta desde el plano del cambio social y las contradicciones que lo promueven, al plano de la ideología y la reproducción. La pregunta fundamental parece haber cambiado desde cuál es el principio del cambio social a cuál es el mecanismo de reproducción

del sistema. Para Althusser la ideología se hace un elemento material determinante para la subsistencia y reproducción del modo de producción, pero no actuando sobre la conciencia de los individuos sino constituyéndolos, mediante sus prácticas y rituales inconscientes, como sujetos obedientes al sistema. De alguna forma esta es una determinación más potente que la de la propia economía, pero lo que tiende a esfumarse es la determinación de la ideología misma.

Donde la teoría de Althusser es más novedosa y decisiva es en su introducción de premisas estructuralistas y lacanianas para resolver la dicotomía subjetividad/objetividad en relación a la ideología. En contra de todo subjetivismo, Althusser arguye que la ideología es material, no espiritual, un nivel objetivo de la sociedad. No es producida por ningún sujeto sino que constituye a los sujetos. Siguiendo el psicoanálisis lacaniano, Althusser afirma que la ideología es "la representación de la relación imaginaria de los individuos con sus reales condiciones de existencia". Pero esta dimensión imaginaria de la ideología no es concebida como algo inherente en el sujeto individual sino más bien como un proceso discursivo objetivo que modela al sujeto. Esto significa que en el mismo proceso de su constitución, el sujeto es construido a través de los efectos imaginarios de un mal reconocimiento.

Creo que es equivocado atribuirle a Marx un subjetivismo excesivo en su concepción de la ideología. No es posible sostener que para él el sujeto individual es responsable de la "creación" de la ideología. Pero hay expresiones ambiguas, sobre todo en La Ideología Alemana, que pueden interpretarse de esa manera. El problema de toda concepción subjetivista es que descuida el hecho evidente de que los sujetos encuentran los discursos ideológicos ya constituidos y elaborados cuando se hacen conscientes de los problemas. No "crean" la ideología, más bien se "adhieren" a ella. Pero también hay problemas en concebir a la ideología como discurso o estructura absolutamente autónoma que actúa sobre el individuo desde afuera. Concebir a la ideología exclusivamente como una instancia objetiva separada del sujeto o como una forma subjetiva de conciencia separada de la realidad objetiva introduce un dualismo entre sujeto y objeto que el propio Marx siempre quiso superar, aunque no siempre con éxito. No hay

duda de que existe un elemento material de la conciencia que le da objetividad: ella se expresa en formas de lenguaje grabables en libros y otras formas materiales que sustentan discursos que circulan y la hacen comunicable y aprehendible por otros. Pero la conciencia no puede ser reducida a un puro elemento material externo, también existe dentro de los seres humanos, es interna a los sujetos y es retrabajada interiormente.

La conciencia tiene una base material pero no es exclusivamente material. Desde el comienzo es un producto social: se origina y existe en redes de prácticas y relaciones; surge de las necesidades de la interacción humana. Tal como el propio Marx sostenía, donde existe una relación, existe para el individuo; en otras palabras, la conciencia existe también dentro de los seres humanos, es interna a los sujetos. De aquí se desprende el carácter multidimensional de la conciencia. Su existencia no es meramente física en tanto lenguaje, libros o medios audiovisuales, ni es puramente social en el sentido de una instancia o discurso social externo al sujeto, sino también, desde el comienzo, es interna y envuelve al sujeto. No es posible –no tiene sentido– oponer alguna de estas dimensiones a las otras. La conciencia es simultáneamente material, social e interna a los sujetos. No se impone a los sujetos desde fuera porque es social; más bien, es interna a los sujetos porque es social. La separación entre subjetividad y objetividad no se aplica a la conciencia porque ella es las dos cosas al mismo tiempo: es interna solo porque es social, y es social en la medida que es interna.

La polaridad determinación-autonomía

En la trayectoria desde Marx a Althusser se ve también una evolución desde un concepto de ideología concebido como una superestructura determinada a una concepción de la ideología como discurso autónomo. La ideología pasa a ser una instancia determinante pero su propia determinación queda mucho menos clara. Esta polaridad ya existía como tensión en los escritos del propio Marx. En varios textos la conciencia aparecía como un puro reflejo de la vida material que existe con independencia de la mente humana. Pero en otros textos se destacaba su carácter activo y anticipatorio. En la primera tesis sobre Feuerbach, Marx criticaba al viejo materialismo filosófico por no con-

siderar a la realidad subjetivamente, como práctica. La práctica humana se caracteriza por ser una práctica consciente, por lo que la conciencia es más que una simple expresión pasiva de esa realidad: juega un rol activo en la construcción de la misma realidad.

En el propio Marx de entonces, el contexto de la metáfora de la base y la superestructura presentaba a la conciencia como algo más pasivo y determinado, mientras que en el contexto de la teoría de la praxis, la conciencia se hacía más activa y anticipatoria. La paradoja en la evolución posterior del concepto surge del hecho de que Althusser, que acentúa el carácter determinante y objetivo de la ideología, y en cierto modo la autonomiza como discurso que construye sujetos obedientes, comienza su conceptualización desde la teoría de la base y la superestructura. La diferencia estriba en que mientras para Marx la metáfora buscaba mostrar la dependencia de la política y la ideología de la base económica, para Althusser trata de iluminar cómo cada una de las tres instancias tiene un índice de efectividad que moldea y determina a los individuos.

La polaridad negativa-neutral

He intentado mostrar cómo dentro del marxismo posterior a Marx el concepto de ideología fue evolucionando desde su versión crítica original hacia una concepción neutral. En este recorrido, no siempre fácil de trazar, se advierten ya tendencias divergentes dentro del marxismo que, sin embargo, conducen a resultados parecidos en lo que se refiere a la consolidación lenta pero segura de la concepción neutral de la ideología. Kautsky encabezó la línea más economicista y positivista del marxismo; el propio Engels, Mehring y Labriola lucharon contra ella y le dieron mayor cabida a la acción política y al rol de las ideas. En ambos casos, aunque por razones diferentes, los resultados no fueron tan distintos. El economicismo siempre descuidó el rol de las ideas y por lo tanto no estaba realmente interesado en distinguir entre ellas y la ideología. Por su lado las interpretaciones más políticas del marxismo fueron crecientemente experimentando la necesidad de explicar el rol de las propias ideas socialistas en la lucha política de clase, y el término ideología terminó por parecerles útil para cumplir esa tarea.

En una primera fase el marxismo más político se impuso. Fue Lenin por lo tanto el que terminó por acuñar un nuevo concepto de ideología en el marco de su intento por construir el partido de la revolución en Rusia. El triunfo de la revolución consolidó definitivamente tanto su concepción del partido como su concepción neutral de la ideología, como un campo donde ocurre la lucha ideológica entre las clases. De allí en adelante dos líneas comienzan a desarrollarse. Por un lado, la asunción al poder de Stalin va facilitando la construcción de una ortodoxia oficial que busca eliminar toda disención teórica al interior del marxismo y que va tomando partido por ciertas interpretaciones que, al menos, simplifican y parcializan lo que había sido el pensamiento de Marx. Lo que en Marx había sido fruto de tensiones inherentes en un pensamiento altamente complejo, se convierte en dogmas simplificados y unilaterales en la ortodoxia. Por otro lado, el cambio de eje geográfico y la expansión del marxismo desde el este al oeste determinaron el surgimiento de un pensamiento creativo de carácter historicista en la obra de Lukács y Gramsci. El concepto de ideología no cambia fundamentalmente de signo y continúa desarrollándose dentro del patrón neutral propuesto por Lenin, pero deja de desempeñar el mero rol nominal y estereotipado de "pensamiento adecuado a los intereses de una clase" (la famosa placa de números en la espalda de una clase) para pasar a dar cuenta de cómo una clase puede, desde y en la ideología, construir su hegemonía sobre otros grupos sociales.

El pensamiento de Althusser es ambiguo con respecto a la dicotomía negativo/neutral en relación a la ideología. Por una parte parece acentuar la negatividad al oponer fuertemente la ideología a la ciencia y al hacer de esta última la única posibilidad de derrotar a la ideología. Por otra parte, Althusser es incapaz de sostener esta dicotomía hasta el final y termina por dividir a la ideología en clases, como lo había hecho Lenin, y recurre a Gramsci para hablar de una ideología proletaria iluminada por elementos científicos. En definitiva, el propio Althusser y la mayoría de sus seguidores de importancia terminan por ubicar la ideología firmemente en el polo neutral, desechando así los últimos vestigios de lo que había sido la concepción crítica de Marx.

De manera paradojal, algunos de los problemas de la concepción de Lukács son también propios de la teoría de Althusser. Ciertamente, en la visión de este último la ideología no puede constituirse en la "fuerza espiritual" de la sociedad, como argumentaba Lukács. Sin embargo para Althusser la ideología, concebida como cemento, parece ser la "fuerza material" de la sociedad porque asegura la reproducción de las relaciones de producción y mantiene la cohesión de la sociedad al constituir a los individuos en sujetos obedientes del sistema. La ideología podrá ser objetiva y material en vez de subjetiva e ideal, pero adquiere el mismo rol sobrestimado. Irónicamente, la idea lukacsiana de que de la fuerza espiritual de la sociedad burguesa "solo podemos ser liberados por el conocimiento", no está tan lejos de la afirmación althusseriana de que solo la ciencia puede romper el mundo mistificado de la ideología.

Con todo, la importancia y profundidad de la influencia de Althusser sobre las ciencias sociales contemporáneas deben ser reconocidas. No obstante, los efectos de su teoría de la ideología son extremadamente variables. Una primera línea ortodoxa (Poulantzas, Godelier) comparte con Althusser todos los problemas de la teoría original, pero ha producido importantes contribuciones en teoría política, antropología y lingüística. Una segunda línea de desarrollo (Hall, Laclau), probablemente la más exitosa, desciende por igual de Althusser y de Gramsci. Logra hacer una contribución muy interesante no solo por la sofistificación y sutileza de sus elaboraciones sobre articulación, política, clase y discurso, sino también por su capacidad para inspirar líneas muy fructíferas de investigación empírica acerca de la construcción de sujetos en las áreas de política, raza y género. Es importante anotar que después de recibir muchas críticas, el propio Althusser se movió en esta dirección. Una tercera línea (Adam, Couward) termina por separse de Marx y convertir la ideología en un problema psicológico.

El proceso de cambio en el significado de la ideología desde la versión negativa original de Marx hacia una nueva concepción que destaca la visión del mundo de una clase que he descrito en los capítulos anteriores implica al menos tres consecuencias. Primero, el concepto de ideología es neutralizado y pierde su connotación crítica. Se-

gundo, la relación entre ideología y clase se altera. Tercero, cambia la relación entre ideología y contradicciones. En efecto, mientras el concepto negativo de Marx es crítico y restringido en su extensión, capaz de discriminar entre ideas adecuadas e inadecuadas, la concepción positiva o neutral, al extender el concepto para que cubra la ideas políticas y, de modo más general, la visión del mundo de cada clase en la sociedad, no puede por sí mismo evaluar la adecuación de las ideas contenidas en ninguna de ellas. Al hacerse comprensivo, el concepto de ideología no puede discriminar entre varias formas de conocimiento. Cierto, el uso de un concepto positivo de ideología no impide a los pensadores marxistas diferenciar entre la ideología burguesa y la ideología proletaria. Pero la diferencia no tiene nada que ver con la misma noción de ideología, porque es evaluada usando otros criterios, como por ejemplo, el carácter de los intereses de clase servidos por la ideología o la posición estructural de la clase dentro del modo de producción. Por lo tanto, si la ideología burguesa es considerada distorsionada, su falsedad es imputada a su origen burgués y no al hecho de ser una ideología.

No hay nada inherentemente erróneo en diferenciar las ideologías estableciendo el carácter específico de los intereses de clases que las subyacen. El problema puede surgir de la transformación de la distinción en un criterio extrínseco de verdad que equivocadamente discrimina entre ideologías verdaderas y falsas sobre la base de imputarlas a diferentes clases, sin considerar su contenido intelectual (como cuando se sostiene que si algo es de origen burgués es necesariamente falso). El concepto negativo de ideología, por el contrario, es en sí mismo un criterio discriminador que juzga las ideas, cualquiera sea su origen de clase. Para Marx lo “ideológico” era el atributo de cualquier pensamiento que ocultara contradicciones, viniera de la clase que viniera. En la medida que el ocultamiento de contradicciones no puede sino ayudar a perpetuar el sistema presente de dominación, la ideología necesariamente sirve los intereses de la clase dominante. Para la versión positiva, por el contrario, lo “ideológico” es la cualidad de cualquier pensamiento que sirve los intereses de su clase, cualesquiera que ellos sean, por lo que la relación entre ideología y clase se altera. Mientras para Marx la idea de una “ideología proletaria” (en el sentido

de un sistema de ideas que favorece los intereses proletarios) es totalmente ajena, para la nueva generación de marxistas cada clase produce su propia ideología, o, al menos, se le puede imputar una ideología que sirve sus intereses.

La concepción positiva o neutral también cambia la relación entre ideología y contradicción. Las ideologías dominantes y dominadas se enfrentan en el campo de la ideología. Esto significa que la ideología es concebida como el terreno de una lucha[2] o "el medio a través del cual la lucha de clases es conducida en la teoría"[3]. Mientras para Marx la ideología se origina en el terreno de las contradicciones, para la versión neutral la ideología es el terreno de las contradicciones en la teoría. Esto se expresa también diciendo que la ideología es una totalidad, un nivel objetivo de la sociedad dividida por la lucha de clases. Para Marx la ideología no es la totalidad de las ideas determinadas por sus clases de referencia, sino que una modalidad de ciertas ideas que encubren las contradicciones sociales.

Mientras la concepción positiva entiende a la ideología como un espacio particular dentro del cual ocurre la lucha de clases, Marx entiende la ideología como un efecto particular en el campo de las ideas de la existencia de contradicciones. Por lo que, para Marx, el "espacio" de la lucha está constituido por el campo general de las ideas, no exclusivamente por la ideología. La definición de ideología en términos de un "espacio" o "terreno" ejemplifica lo que quiero decir al hablar de "neutralización" del concepto. La ideología se convierte en el campo de batalla pero deja de ser un arma en la batalla. Pierde, por lo tanto, el carácter combativo y crítico que compartía con muchos otros conceptos de Marx tales como alienación, contradicción, inversión, dominación, represión, explotación, opresión. Todos ellos se refieren a situaciones indeseables en varios niveles de la sociedad, de modo que cuando son aplicados, no pueden sino implicar, por su mismo contenido, una crítica a un estado distorsionado de las cosas.

Es de la mayor importancia reconocer que dentro de la tradición marxista el concepto negativo y la noción positiva de ideología son tanto teóricamente incompatibles como históricamente sucesivos. Si se falla en reconocer que son teóricamente incompatibles, se puede fácilmente caer en intentos por fusionar las dos versiones en una. Pero

aun si se acepta su incompatibilidad teórica, una negativa a reconocer un cambio histórico real de uno al otro, puede conducir a intentos por eliminar uno de ellos como un error o mala interpretación. Estos son los dos errores más importantes y comunes en la discusión del concepto marxista de ideología. En efecto, el intento por reconciliar ambas versiones ha sido tratado repetidas veces dentro del marxismo. La razón de su resurgencia, a pesar de su falta de éxito, no es puramente teórica; en realidad, en muchos casos se detecta una urgencia más o menos encubierta de reconciliar a Marx con sus herederos intelectuales, especialmente Lenin. Como si reconocer un cambio de perspectiva fuera en detrimento del marxismo y fuera teóricamente inaceptable. Ciertamente, la falta de una concepción única genera algunos problemas. No menores son las confusiones acerca del significado y extensión del concepto que han afectado al marxismo hasta el día de hoy. Pero el problema se hace peor al tratar de reconciliar artificialmente las dos versiones como lo ha intentado en vano la ortodoxia que se creó con el stalinismo. Un ejemplo de los problemas que surgen puede verse cuando analizamos la concepción de la ideología de Althusser.

Pero está también el error que consiste en negar que históricamente el concepto haya cambiado de significado. Muy a menudo las diferencias entre la versión positiva y la negativa son reconocidas, solo con el objeto de eliminar una de ellas como inválida. Se piensa que la ideología siempre tuvo un carácter positivo o negativo, que nunca hubo un cambio de una a la otra, y que suponer un cambio es solo el resultado de una mala interpretación. La mayor parte de las veces este error ha sido cometido al afirmarse que la versión negativa es una equivocación, sea porque es una interpretación que carece de base firme en los escritos de Marx, sea porque el mismo Marx la habría abandonado en sus escritos de madurez. Esta ha sido la otra estrategia de la ortodoxia para evitar reconocer las divergencias entre los máximos líderes. Mientras McCarney adopta la primera línea de argumentación[4], la mayoría de los críticos estructuralistas adopta la segunda. Contra ambas posiciones, ya he mostrado en el volumen primero de esta serie, que Marx desarrolló un concepto crítico y que si hay algún error este consiste en tratar de torcer su pensamiento para demostrar lo contrario.

También es necesario mostrar la especificidad de la contribución de Marx y su relevancia para el análisis teórico, como he intentado hacerlo. Sin embargo, es importante reconocer que el hecho de que Marx haya sustentado un concepto negativo de ideología no invalida por sí mismo otras posiciones neutrales que operan con una lógica diferente. Estoy en contra de leer en Marx una concepción neutral de la ideología, pero a favor de reconocer las contribuciones de otros teóricos marxistas que se acercan al problema desde un ángulo distinto. Porque en este respecto no puede erigirse la concepción de Marx como el paradigma en relación con el cual todas las otras contribuciones deben ser, como un asunto de principio, desfavorablemente contrastadas. De este modo, la creatividad de la contribución de Gramsci ciertamente no disminuye solo porque cambia la versión original de Marx.

Los análisis de Laclau y Hall en la tradición gramsciana hacen una contribución muy importante a la comprensión de cómo los discursos políticos y las corrientes de pensamiento se forman y transforman, y de cómo los grupos sociales buscan articular sus intereses con los de otros grupos. El concepto crítico de ideología en la tradición de Marx es ciertamente inadecuado para dar cuenta de la formación, articulación y transformación de los discursos, corrientes de pensamiento, ideas políticas, en suma, de las ideologías en el sentido neutral del término. Pero claro, no fue producido para desempeñar esa tarea, sino para criticar ciertas distorsiones. Lo que debe lamentarse es el hecho de que estos dos aspectos, que son diferentes y pueden complementarse, se disputen el mismo concepto de ideología. En los hechos operan con lógicas totalmente diferentes. Idealmente el concepto de ideología debería retringirse a uno solo de ellos para evitar confusiones. Pero el contenido que está detrás del concepto alternativo debe ser mantenido.

En último término esta es la razón por la que tanto el concepto negativo de ideología como el neutral han persistido dentro de la tradición marxista. Ambos desempeñan tareas necesarias dentro de la ciencia social: uno busca juzgar críticamente los intentos de justificar u ocultar situaciones sociales indeseables o contradictorias; el otro busca dar cuenta de cómo ciertos discursos políticos en búsqueda de hegemonía

se construyen y reconstruyen, se expanden y contraen, ganan ascendencia o la pierden. Se puede defender la relevancia del concepto negativo de Marx, pero al mismo tiempo se puede apreciar la utilidad del concepto neutral, especialmente en su variedad gramsciana. Las contribuciones tempranas de Laclau y Hall a la comprensión del fenómeno thatcherista en Gran Bretaña fueron absolutamente cruciales. Desafortunadamente, muchos autores que utilizan un concepto neutral no aceptan que puedan existir dos conceptos diferentes en la tradición marxista que desempeñan tareas diferentes[5]. Se trata sin duda de un resabio del monolitismo ortodoxo instaurado por el stalinismo.

Conclusión

Si bien se ha comprobado que el marxismo posterior a Marx cambió el concepto de ideología original de Marx y Engels, sus contribuciones al concepto de ideología son muy importantes. Más aun, podría decirse que en el renacimiento del interés por el concepto de ideología a fines de los años 1960, las contribuciones del pensamiento gramsciano y de Althusser y su escuela tuvieron una participación esencial. Hay que reconocer que el concepto original de Marx, por valioso que sea, no ha vuelto a tener la influencia y la importancia que han tenido estas teorías más recientes. En esto tienen que ver varios factores importantes. En primer lugar, desde el surgimiento de la lingüística estructural y del estructuralismo, la filosofía y las ciencias sociales contemporáneas han evolucionado en un sentido que cuestiona la importancia del sujeto. Así como la lengua no tiene un autor y de algún modo se impone a los sujetos individuales, así también la ideología deviene un discurso sin autor que constituye a los sujetos que la practican. La teoría de Marx –a pesar de todas las interpretaciones estructuralistas de ella que hemos analizado en este capítulo– fue claramente humanista y le dio un lugar importante a la praxis del sujeto en la historia. Por eso perdió interés en el nuevo contexto y se fueron imponiendo interpretaciones estructuralistas de su pensamiento que, aunque lo fuerzan en una dirección que Marx no tuvo, son sin embargo más compatibles con el nuevo espíritu de la época contemporánea.

En segundo lugar, es también un hecho que en la filosofía y ciencias sociales contemporáneas la problemática epistemológica ha per-

dido importancia, o más bien, el tema de la verdad se trata de una manera distinta, todo esto a partir de la influencia de Nietzsche. Ya no se piensa que el relativismo sea una posición equivocada y sin base y la conciencia creciente de que existen varios "juegos de lenguaje", varios discursos, ninguno de los cuales puede pretender una primacía epistemológica sobre los demás, lleva a devaluar la problemática de la verdad. Esto afecta sustancialmente al concepto de ideología de Marx que, por definición, involucraba una distorsión y la pretensión de que era posible desenmascararla para así alcanzar la verdad.

En tercer lugar, la crítica del sujeto como alguien anterior al discurso ideológico y su evolución hacia alguien construido por el discurso, afectó también la idea de la clase obrera privilegiada, destinada ineluctablemente a superar el capitalismo y la ideología. Aun aquellos autores contemporáneos que se mantienen dentro del marxismo, ahora piensan que el sujeto político que busca el socialismo tiene que construirse, que no puede darse por sentado y que la clase obrera esencial, precisamente por haber sido ideológicamente constituida, no puede garantizar el paso al socialismo. Es aquí donde Althusser pensó que el discurso científico (dentro del partido esencial) podía realizar esa tarea. Pero la esperanza en el discurso científico va también en la dirección opuesta a las nuevas corrientes: no hay discurso que pueda ser superior en sí mismo y que garantice efectos determinados. La confianza althusseriana en la ciencia es el último resabio esencialista que comparte con Marx. No es por lo tanto sorprendente que entre los althusserianos el paso siguiente y lógico de muchos fue desembarcarse del marxismo.

En cuarto lugar, para las nuevas tendencias del siglo XX, la historia ya no puede tener un fin predeterminado, fruto de la evolución necesaria de ciertas contradicciones. Desaparece así toda garantía de que en el futuro la sociedad comunista sin clases se impondrá. Pero simultáneamente la idea misma de que es posible establecer cuáles son las contradicciones fundamentales de la sociedad y la manera como necesariamente deben resolverse, pasa a ser sospechosa y esto atenta directamente contra el concepto de ideología de Marx basado en la posibilidad de comprender las contradicciones que la ideología ocultaba. Ahora las contradicciones y conflictos sociales se entienden como

contingentes, variables, con resoluciones no garantizadas y dependientes de la manera azarosa como se va construyendo la política y sus enfrentamientos, no de acuerdo a un modelo esencial teleológico sino plenamente contingente y sin fin.

Por todas estas razones, el concepto de ideología de Marx no ha vuelto a tener influencia, a pesar de que sigue siendo un aporte a la tradición de crítica social de las ciencias sociales, y a pesar de que la crítica de Marx al sistema capitalista sigue siendo la más poderosa que se haya concebido. La evolución de Lenin a Althusser de algún modo busca adaptar el concepto a la nueva forma de entender el mundo en el siglo XX y en esa búsqueda logra aportes importantes, especialmente la idea de la ideología como discurso que interpela a los individuos. El análisis de la hegemonía en esta perspectiva provee herramientas muy valiosas para entender la construcción y deconstrucción de sujetos políticos. Este es claramente un aporte del marxismo a las ciencias sociales contemporáneas, pero al mismo tiempo, la acentuación de la lógica de la contingencia y no correspondencia termina por debilitar al propio marxismo. Esto, unido a los fracasos de los socialismos reales y al avance aparentemente imparable de un capitalismo de corte neoliberal en el mundo, han terminado por socavar su fuerza y credibilidad. Solo el futuro nos dirá si volverá a recuperar su influencia intelectual.

[1] Karl Korsch, Karl Marx. London: Chapman & Hall, 1938, p. 187.

[2] Véase por ejemplo J. Rancière, La leçon d’Althusser. Paris: Gallimard, 1974, p. 238.

[3] J. McCarney, The Real World of Ideology. Brighton: Harvester Press, 1980, p. 22.

[4] Ibid.

[5] Aparte de S. Hall y E. Laclau véase por ejemplo P. Hirst, On Law and Ideology y J. McCarney, The Real World of Ideology. Brighton: Harvester Press, 1980.

Bibliografía

ACTON, H.B., *The Illusion of the Epoch*. London: Cohen & West, 1955.

ADLAM, D., ET AL., “Psychology, Ideology and the Human Subject”, *Ideology and Consciousness*, nº 1, 1977.

ALTHUSSER, L., *Lenin and Philosophy and other essays*. London: New Left Books, 1971.

, *La Filosofía como Arma de la Revolución.* Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, 1970.

, *For Marx*. London: Verso, 1977.

, *Essays in Self-Criticism*. London: New Left Books, 1976.

, “Nota sobre los Aparatos Ideológicos de Estado” en *Nuevos Escritos*. Barcelona: Editorial Laia, 1978.

ALTHUSSER, L. Y E. BALIBAR, *Reading Capital*. London: New Left Books, 1975.

ANDERSON, P., *Considerations on Western Marxism*. London: New Left Books, 1976.

, “The Antinomies of Antonio Gramsci”. *New Left Review*, nº 100, November 1976–January 1977.

ARATO, A. AND P. BREINES*, The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*. London: Pluto Press, 1979.

BACHELARD, G., *Le materialisme rationnel*. Paris: PUF, 1953, en: Lecourt, D., *Marxism and Epistemology*. London: New Left Books, 1975.

BAUDRY, J.L., “Écriture, fiction, idéologie”, in Tel Quel, eds., *Théorie d’ensemble*. Paris: Éditions du Seuil, 1968.

BERNSTEIN, E., “Das realistische und das ideologische Moment im Socialismus”, en *Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus*, Berlin & Bern, 1901.

BHASKAR, R., “Dialectics”, en T. Bottomore (ed.), A *Dictionary of Marxist Thought*. Oxford: Blackwell, 1983.

BOBER, M., *Karl Marx’s Interpretation of History*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968.

Bukharin, N., *Historical Materialism*. Michigan: University of Michigan Press, 1969.

, *Historical Materialism, a System of Sociology.* New York: Russell & Russell. 1965.

Carver, T., *Marx and Engels: the Intellectual Relationship.* Brighton: Wheatsheaf Books, 1983.

Castillo, F., *El problema de la praxis en la teología de la liberación,* tesis doctoral. Munster: Wilhelms Universitat, 1976.

Cohen, G.A., *Karl Marx's Theory of History*. Princeton University Press, 1978.

, "Forces and relations of production" in B. Matthews (ed.), *Marx: A Hundred Years on*. London: Lawrence & Wishart, 1983.

, "On some Criticisms of Historical Materialism Proceedings of the Aristotelian Society supplement, vol. 44, 1970.

, "Being, consciousness and roles: on the foundations of historical materialism" in C. Abramsky (ed.), *Essays in Honour of E.H. Carr*. London: Macmillan, 1974.

Colletti, L., "Marxism and the Dialectics". *New Left Review* nº 93, 1975.

Cotten, J.P., "Peut–on 'isoler' la dialectique (lois, catégories et pratiques sociales)?", en *Sur la dialectique*. Paris: Éditions Sociales, Centre d'Études et de Recherches Marxistes, 1977.

Coward, R. y J. Ellis, *Language and Materialism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.

Cutler, A. et al., *Marx's Capital and Capitalism Today*. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.

Dupré, G. and P.P. Rey, "Reflections on the Pertinence of a Theory of the History of Exchange", *Economy and Society*, vol. 2, nº 2, 1973.

Eagleton, T., *Marxism and Literary Criticism*. London: Methuen, 1976.

Echeverría, R., "Marx's Concept of Science", doctoral thesis.Birkbeck College, University of London, 1978.

Engels, F., *The Peasant War in Germany*. London: Lawrence & Wishart, 1969.

, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy,* en *Selected Works*. London: Lawrence & Wishart, 1970.

, *Anti–Dühring*. London: Lawrence & Wishart, 1969.

, Carta a Borgius, 25 Enero 1894, en *Selected Correspondence*. Moscow: Progress, 1975.

, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, en *Selected Works*. London: Lawrence & Wishart, 1970.

, *Socialism: Utopian and Scientific*, Introducción, en K. Marx y F. Engels, *Selected Works* in One Volume. London: Lawrence & Wishart, 1970.

, *Dialectics of Nature*. Moscow: Progress, 1974.

, Carta a J. Bloch, 21-22 Septiembre 1890, en K. Marx y F. Engels, *Selected Correspondence*. Moscow: Progress, 1975.

, Carta a C. Schmidt, 5 Agosto, 1890, en *Selected Correspondence*. Moscow: Progress, 1975.

, Carta a C. Schmidt, 27 Octubre 1890, en *Selected Correspondence*. Moscow: Progress, 1975.

, Cartas a J. Bloch, 21-22 Septiembre 1890, y a W. Borgius, 25 Enero 1894, en *Selected Correspondence*. Moscow: Progress, 1975.

, Carta a Franz Mehring en Berlín, 14 Julio 1893, en K. Marx y F. Engels, *Selected Correspondence*. Moscow: Progress, 1975.

ENGELS, F., Letter to F. Mehring, 14 July 1893, en *Selected Correspondence*. Moscow: Progress Publishers, 1975.

FEDERN, K., *The Materialist Conception of History*. London: Macmillan, 1939.

FLEISCHER, H., *Marxism and History*. London: Allen Lane, 1973.

GERRATANA, V., *Investigaciones sobre la historia del Marxismo,* vol. 1. Barcelona: Grijalbo, 1975.

GODELIER, M., "Fétichisme, religion et théorie générale de l'ideologie chez Marx", en *Annali*. Rome: Feltrinelli, 1970.

, Rationality and Irrationality in Economics. London: New Left Books, 1972.

, *Horizon, Trajets Marxistes en Anthropologie*. Paris: Maspero,1973.

GOLDMANN, L., *Lukács et Heidegger*. Paris: Denoël/Gonthier, 1973.

GRAMSCI, A., *Selections from the 'Prison Notebooks*'. London: Lawrence & Wishart, 1971.

, *Selections from Political Writings 1921-26*. London: Lawrence & Wishart, 1978.

, "Necessita di una preparazione ideologica di massa", Scritti Politici citado por J. M. Piotte, *La pensee politique de Gramsci*. Paris: Editions Anthropos, 1970.

HABERMAS, J., *Knowledge and Human Interests*. London: Heinemann, 1972.

HALL, S., "Some Problems with the Ideology/Subject Couplet", *Ideology and Consciousness*, nº 3. 1978.

, "Cultural Studies: Two Paradigms", en T. Bennett et al. (eds.), *Culture, Ideology and Social Process*. London: Batsford Academic, 1981.

, "The Whites of their Eyes, Racist Ideologies and the Media", en G. Bridges y R. Brunt (eds.), *Silver Linings*. London: Lawrence & Wishart, 1981.

, "The Problem of Ideology - Marxism without Guarantees", en B. Matthews (ed.), *Marx ,100 years on*. London: Lawrence & Wishart, 1983.

, "The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists", en C. Nelson y L. Grossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture*. London: Macmillan, 1988.

HEGEL, G.W.F., *The Phenomenology of Mind*. London: Allen & Unwin, 1977.

, *Logic*. Oxford: Clarendon Press, 1975.

, *The Science of Logic*. London: Allen & Unwin, 1976.

HEILBRONER, R. L., *Marxism: For and Against*. New York: W.W. Norton, 1980.

HINDESS B., "The Concept of Class in Marxist Theory and Marxist Politics", in J. Bloomfield (ed.), *Class, Hegemony and Party*. London: Lawrence & Wishart, 1977.

HINDESS, B. AND P. HIRST, *Pre-Capitalist Modes of Production.*London: Routledge and Kegan Paul, 1975.

, *Mode of Production and Social Formation: An Auto-Critique of 'Pre-Capitalist Modes of Production'*. London: Macmillan, 1977.

HIRST, P., *On Law and Ideology*. London: Macmillan, 1979.

HOFFMAN, J., *Marxism and the Theory of Practice*. London: Lawrence & Wishart, 1975.

JAEGLÉ, P., "Dialectique de la nature: sur quelques concepts (qualité, quantité...)", en *Sur la dialectique*.

KARL, KORSCH, *Karl Marx*. London: Chapman & Hall, 1938.

KAUTSKY, K., *Ética y concepción materialista de la historia.* Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, 1975.

, *La doctrina socialista, Bernstein y la Social Democracia alemana*. Barcelona: Fontanamara, 1975.

KELLE, V. Y M. Kovalson, *Historical Materialism, an Outline of Marxist Theory of Society*. Moscow: Progress, 1973.

KOLAKOWSKI L., *Main Currents of Marxism*, vol. II: The Golden Age. Oxford: Clarendon Press, 1978.

, *Main Currents of Marxism*. Oxford: Clarendon Press, vol. III. 1978.

KORSCH, K., *Karl Marx.* New York: Russell & Russell, 1963.

KRISTEVA J., "La sémiologie: science critique et/ou critique de la science", en Tel Quel eds., *Théorie d'ensemble*. Paris: Éditions du Seuil, 1968.

KUUSINEN, O. ET AL., *Fundamentals of Marxism-Leninism*. Moscow: Foreign Languages House, 1963.

LABRIOLA, A., *Essais sur la conception materialiste de l'histoire*. Paris: Gordon & Breach, 1970.

LACLAU, E., *Politics and Ideology in Marxist Theory*. London: New Left Review, 1977, y "'Socialism', the 'People', 'Democracy': the Transformation of Hegemonic Logic", *Social Text*, nº 7, 1983.

, *Politics and Ideology in Marxist Theory*. London: New Left Books, 1977.

LACLAU, E. Y C. MOUFFE, *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso, 1985.

LARRAÍN, J., *The concept of Ideology.* London: Hutchinson, 1979.

, *El Concepto de Ideología*. vol. 1: Carlos Marx. Santiago: LOM, 2007.

LECOURT, D., *Marxism and Epistemology. Bachelard, Canguilhem, Foucault*. Londres: New Left Books, 1975.

LEFF, G., *The Tyranny of Concepts: A Critique of Marxism*. London: Merlin Press, 1961.

LENIN, V. I., *What the 'Friends of the People' are and how they fight the Social–Democrats*, en *Collected Works*. vol. I. Moscow: Progress, 1960.

, *What is to be done?* Peking: Foreign Languages Press, 1975.

, "Leon Tolstoy and his Epoch", en *Collected Works,* vol. XXVII. London: Lawrence & Wishart.

, *Materialism and Empirio–Criticism*. Peking: Foreign Languages Press, 1972.

, "Marxism and Revisionism", en *Collected Works,* vol. XXV. Moscow: Progress, 1960.

, "Philosophical Notebooks" en *Collected Works*.London: Lawrence & Wishart, 1972.

, "What the 'friends of the people' are and how they fight the social–democrats", en K. Marx et al., *On Historical Materialism*. Moscow: Progress, 1976.

, *What is to be done?* Peking: Foreign Languages Press, 1975.

LEVINE, A. AND E. O. WRIGHT, "Rationality and class struggle", *New Left Review,* nº 123, 1980.

LUKÁCS, G., *History and Class Consciousness*. London: Merlin Press, 1971.

, "The Ontological Bases of Human Thought and Action", *The Philosophical Forum*, vol. 7, 1975.

, "Marx and Engels on Aesthetics", en *Writer and Critic*. London: Merlin Press, 1978.

LUXEMBURG, R., "Organizational Question of Social Democracy", en M. A. Waters (ed.), *Rosa Luxemburg Speaks*. New York: Pathfinder Press, 1970.

MACHEREY, P., *A Theory of Literary Production*. London: Routledge & Kegan Paul, 1978.

MARKOVIC, M., *The Contemporary Marx*. Nottingham: Spokesman Books, 1974.

MARX, K., *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Editora Austral, 1960.

, "Critique of Hegel's Doctrine of the State", en *Early Writings*. Harmondsworth: Penguin, 1975.

, "'Preface' to A Contribution to the Critique of Political Economy", en K. Marx y F. Engels, *Selected Works* in One Volume. London: Lawrence & Wishart, 1970.

, *Theories of Surplus–Value,* vol. 1, vol. 3. London: Lawrence & Wishart.

, *Grundrisse*. Harmondsworth: Penguin, 1973.

, *Theories of Surplus Value*. London: Lawrence & Wishart, 1972.

, *Capital,* vol. 1, vol. 3. London: Lawrence & Wishart, 1974.

, "The Class Struggle in France", en *Surveys from Exile*. Harmondsworth: Penguin, 1973.

MARX, K. AND F. ENGELS, *Manifesto of the Communist Party*, en *Selected Works*. London: Lawrence & Wishart, 1970.

, *The German Ideology*, en *Collected Works,* vol. 5. London: Lawrence & Wishart, 1976.

, *The German Ideology* (unabridged version), vol. 5 de *Marx-Engels Collected Works*. London: Lawrence & Wishart, 1976.

, *The Holy Family*. Moscow: Progress, 1975.

MCCARNEY, J., *The Real World of Ideology*. Brighton: Harvester Press, 1980.

MCDONOUGH, R., "Ideology as False Consciousness, Lukács", en *Centre for Contemporary Cultural Studies, On Ideology*. London: Hutchinson, l978.

MCLENNAN, G., *Marxism and the Methodologies of History*. London: Verso, 1981.

MEHRING, F., *On Historical Materialism*. London: New Park Publications, 1975.

, "Ética Socialista", en K. Kautsky, *Ética y concepción materialista de la historia*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, 1975.

MEPHAM, J., "The Theory of Ideology in Capital", in J. Mepham and D.H. Ruben (eds.), *Issues in Marxist Philosophy,* vol. 3. Brighton: Harvester Press, 1979.

MOUFFE, C., "Hegemony and Ideology in Gramsci", en C. Mouffe (ed.), *Gramsci and Marxist Theory*. London: Routledge & Kegan Paul, 1979.

MOUZELIS, N., “Ideology and Class politics: A Critique of Ernesto Laclau”, *New Left Review,* nº. 112, 1978.

PÊCHEUX, M., *Les vérités de la Palice*. Paris: Maspero, 1975.

PECHEUX, M., *Language, Semantics and Ideology: Stating the Obvious*. London: Macmillan, 1982.

PIOTTE, J. M., *La pensee politique de Gramsci*.

PLAMENATZ, J., *Ideology*. London: Macmillan, 1971.

PLEKHANOV, G., The Development of the Monist View of History. Moscow: Progress, 1972.

, Preface to the German edition of F. Engels’s *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, appendix in *Fundamental Problems of Marxism*. London: Lawrence & Wishart, no date.

, *The Development of the Monist View of History y Fundamental Problems of Marxism*.

, *The Materialist Conception of History*. London: Lawrence & Wishart, 1976.

, “For the Sixtieth Anniversary of Hegel’s Death”, en Selected Philosophical Works, vol. I. London: Lawrence & Wishart, 1977.

, *Fundamental Problems of Marxism*. London: Lawrence & Wishart.

, “On the Economic Factor”, en *Selected Philosophical Works,* vol. II. London: Lawrence & Wishart.

, “Socialism and the Political Struggle”, en *Selected Philosophical Works,* vol. I. London: Lawrence & Wishart, 1977.

, “Our Differences”, en *Selected Philosophical Works,* vol. I. London: Lawrence & Wishart, 1977.

, “A New Champion of Autocracy, or Mr. L. Tikhomirov’s Grief”, en *Selected Philosophical Works,* vol. I., London: Lawrence & Wishart, 1977.

, “Bernstein and Materialism”, en *Selected Philosophical* Works. London: Lawrence & Wishart, vol. II.

POMPA, L., “Defending Marx’s theory of history”, *Inquiry* nº 23, 1982.

POPPER, K., *The Open Society and its Enemies,* vol. 2. London: Routledge & Kegan Paul, 1973.

———, *Conjectures and Refutations*. London: Routledge & Kegan Paul, 1976.

POULANTZAS, N., *Fascism and Dictatorship*. London: New Left Books, 1977.

———, *Political Power and Social Classes*. London: New Left Books, 1973.

RANCIÈRE, J., *La leçon d'Althusser*. Paris: Gallimard, 1974.

REY, P.P., *Les Alliances de Classes*. Paris: Maspero, 1978.

SALVADORI, M., *Karl Kautsky and the Socialist Revolution 1880-1938*. London: New Left Books, 1979.

SCHAFF, A., "Conscience d'une Classe et Conscience de Classe", *L'homme et la Société*, nº. 26, Oct-Dec, 1972.

SCHMIDT, A., *The Concept of Nature in Marx*. London: New Left Books, 1971.

SELIGER, M., *The Marxist Conception of Ideology*. Cambridge: Cambridge University Press, l977.

SÉVE, L., "Pré-rapport sur la dialectique", en *Lénine et la pratique scientifique*. Paris: Éditions Sociales, Centre d'Études et de Recherches Marxistes, 1974.

SIMON, M., *Comprendre les ideologies*. Lyon: Chronique Social de France, 1978.

SOLLERS, P., "Écriture et révolution", en Tel Quel (eds.), *Théorie d'ensemble*. Paris: Éditions du Seuil, 1968, and *Sur le matérialisme*. Paris: Éditions du Seuil, 1974.

STALIN, J., "*Dialectical and Historical Materialism",* en *Problems of Leninism*. Peking: Foreign Languages Press, 1976.

STEDMAN JONES, G., "Engels and the End of Classical German Philosophy", *New Left Review*, nº.79, 1973.

———, "The Marxism of the Early Lukács, an Evaluation", *New Left Review*, nº. 70, 1971.

SUMNER, C., *Reading Ideologies, an Investigation into the Marxist Theory of Ideology and Law*. New York: Academic Press, 1979.

TAYLOR, J., F*rom Modernization to Modes of Production*. London: Macmillan, 1979.

TERRAY, E., *Marxism and "Primitive" Societies*. New York: Monthly Review Press,1972.

TROTSKY, L., *Nos Taches politiques*. Paris: Editions Bellefond, 1970.

WEBER, H., *Marxisme et conscience de classe*. Paris: Union Generale d'Editions, 1975.

WELLMER, A., *Critical Theory of Society*. New York: Herder & Herder, 1971.